منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي (1)

التاريخ وأدب المناقب

منشورات عكاظ

منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي 1

التاريخ وأدب المناقب

الملتقى الدراسي

الرباط، 8.9 أبريل 1988

رقم الايداع القانوني : 1989/484

مطبعة عكاظ 12 زنقة أبو نواس.ـ الرباط

الجمعية المغربية للبحث التاريخي، ص. ب 1304 ـــ الرباط

الفهرس

تقديم

ما العلاقة بين التاريخ وأدب المناقب ؟ سؤال مبدئي ومشروع قد يطرح بداهة هنا وهناك. ولقد كان من الممكن أن يدرج بحرفه ضمن أعمال ملتقى يتناول الموضوع من عدة زوايا لولا انصراف المؤرخ تلقائيا ــ ومعه الأديب السيميائي ــ عن الأسئلة العامة المُجرَّدة. ومع ذلك، وحتى لا يظل السؤال مجرد سؤال مبدئي عام، يمكن أن نشير بسرعة إلى أن للتاريخ وأدب المناقب من نقط الالتقاء وأوجه الاختلاف ما يدعو إلى الربط بينهما على أكثر من مستوى شريطة أن تُحَدَّد المنطلقات والمفاهيم.

وأول ما ينبغي أن نذكر بهذا الصدد أن وضع التاريخ *اليومَ* غير وضع المناقب لأن التاريخ يتعامل *الآن* مع المناقب على أنها *مجرد مادة* من بين المواد الكثيرة المتنوعة التي يتعامل معها من الخارج وربما «مِن أعلى». إلا أنه ينبغي أن نضيف تَوّاً من جهة أخرى أن الأمور لم تسر دائما على هذا النحو وأن التاريخ كالمناقب قد اكتفى ــ ولمُدَّة قرون ــ بالوقوف عند بعض الأسماء المختارة وبعض الأحداث المتصلة بهذه الأسماء وإن كانت كلها من صنف غير صنف الأحداث والأسماء التي تقف عندها المناقب. فكلا «الفَنَّين» قد سلك في الواقع نفس السلوك المنهجي قبل أن يتجه التاريخ بالغرب الأروبي اتجاهَه العلمي الشمولي المتطوِّر ابتداء من القرن الماضي فأصبح يسعى إلى تدارك النقص القديم بالرجوع إلى مختلف *الآثار* الأخرى المتمثِّلة في الرحلات والأساطير والنوازل والتراث الشفوي والمذكرات الحميمة والاعترافات والرسوم الدينية وكتب الوعظ والتراجم بمختلف أشكالها وأدب المناقب. ذلك أن لكل من هذه «الأغراض» مجالا متميزا قد اختص به وَقْتَ أن كان للتاريخ هو الآخر مجال معين يحتكره هو مجال المتغلِّب بوجه عام. على أن الطريف في الأمر أن المناقب

ـــ سواء عندنا أو عند غيرنا ـــ قد عمدت دائما إلى اختيار مجال مُحَادٍ لمجال التاريخ التقليدي وإن كان يقف وإياه على طرفي نقيض. بمعنى أن هذا المجال المنقبي يأبى إلا أن يواجه المتغلِّب عن طريق التجاهل فيُقصيَه ويستحضر الأطراف النائية والأرياف والبُسطاء والمُهمَّشين من خلال أعلام برزوا داخل نفس المحيط المغَلَّب وانصهروا ضمن أحداث نموذجية خارِقة تقع خارج الزمن وخارج ما كان يعرف قبل اليوم بالتاريخ.

من هنا أتت أهمية ظاهرة «الولاية» في الكشف عن الوضع الرَّافد المُغَيَّب في الغالب والصوت النَّاشز المطموس. وإذا كان للمؤرخ اليوم اعتناء مُتَنَامٍ بالأثر الجوفي والتعبير المتلَجْلِج الدفين، فلربما أصبح عليه أن يجلس إلى السيميائي فيستشف من الإيحاءات ما قد لا تسمح به المقاربة المُوثَّقة المشدودة إلى المادي الملموس. على أن هذه المقاربة بدورها قد تفيد الطرف الآخر في إشباع أرضية التحليل وإغناء الرصيد المتني المتقطِّع المُساءَل حول العمق من خلال «التوافه» والجزئيات.

وبالتالي، أفيحق لنا انطلاقا من هذا الموقف أن نُزكِّي تجربتنا أو أن نقوِّم الحوار الذي دار بين المؤرخ والأديب حول المناقب كمادة وتعبير وتصور للحياة ضمن لقاء جمعيتنا المتواضع ؟ لم تكن التجربة كلها بالطبع إلا تجربة أولى. ولو تمكنا تقنيا من استنساخ مجمل تفاصيل المناقشة التي تلت العروض أو تخللت فترات الاستراحة أحيانا لحكمنا كما حكم الجمهور المتتبِّع بنجاحها النسبي من خلال تألق المستوى وتجانس لغة الحوار وأسلوب التعامل. أمَّا وقد اضطررنا إلى الاعتماد خِصِّيصاً على طبع أبحاث فردية قد استفادت من هذا المناخ العلمي ولاشك عند التحرير والمراجعة، فلربَّما كان من الأليق أن نبادرَ فنترك للقارىء وحده حق التقويم والتحاور والاستفسار إن اقتضى الحال.

محمد القبلي

لقطات دفينة
من كتابين في المناقب

محمد المنوني

مدخل

من مقولات الفقهاء المتأخرين : إن الفقيه هو الذي يعرف مظان المسائل، ومكان وجودها بالمصادر، وهي قولة تستقطب أصناف المهتمّين بالبحث المعمق، وتتجاوز الفقيه إلى اللغوي، والمحدث، والأصولي والمؤرخ... وإلى هذا التعميم يشير اليوسي في «القانون»[1] قائلا : «وصار العلم كله في الدفاتر إلا قليلا، وصار العالم هو ذو الملكة في تحقيق مافيها، والخبرة بمظان مايراجع منها».

ومن هنا فإن الباحث في أية مادة، مطالب بأن يتوفر على هذه الملكة، وبهذا كان عدد من العلماء، يجتهدون في رصد المسائل المتناثرة بين المؤلفات أو المقيدات، وقد يضع لها آحادهم كتابا خاصا يجمع شتاتها، ومن نماذج هذا تأليف كتاب يحمل اسم «نهزة الخاطر ونزهة الناظر» تأليف علي بن يوسف القفطي، جمع فيه أحسن مانقل من ظهور الكتب، وكان الذي أعلن عنه هو ياقوت في «معجم الأدباء»[2]، وسأل بعضهم الشيخ أبا بكر الخوارزمي ساعة احتضاره : أي شيء كان يروق له في حياته ولا أحسن منه في نظره ؟ فأجاب : النظر في هوامش الكتب[3] وقريب

1ـ نقله البلغيثي في «الابتهاج...»، مطبعة محمد أفندي مصطفى بالقاهرة : 2 / 55.

2 ـ مطبعة دار المامون: 15 / 187.

3 ـ «تاريخ معالم التوحيد» لمحمد ابن الخوجه التونسي، المطبعة التونسية 1358 / 1939 : ص 102 : تعليق

من هذا الاتجاه تأليف لشيخ الجماعة بفاس، أحمد ابن الخياط، وقد جمع فيه مختارات من دفائن طبقات الشافعية للسبكي، ولحسن الحظ فإن هذا المصدر ــ بخط مؤلفه ــ لايزال بقيد الوجود، ويحمل في الخزانة العامة رقم 564 ك.

وبعد هذا : فالقصد هنا إلى تقديم نموذجين من كتب المناقب، لنحاول الكشف عن بعض إفاداتها المتناثرة، ويتعلق الأمر بواحد من منطقة فاس، وثان من جنوب المغرب.

وسيكون المصدر الأول هو «المستفاد، في مناقب العباد، بمدينة فاس ومايليها من البلاد»، لابن عبد الكريم : محمد بن قاسم بن عبد الرحمن التميمي الفاسي، ت 603 / 1206، والكتاب حديث الظهور، وأصله من خزانة بني عبد الجبار بفكيك، حيث كانت تحتفظ بقطعة منه.

وهو مصدر غني بالافادات المنوعة، فنقدم نماذج منها، ونحدد أرقام لوحاتها حسب مصورتي.

وأول ذلك إشارات لمبادرات اجتماعية، انطلاقا من تحديد(4) اسم باني دار الوضوء بجامع القرويين، وتسميته بموسى ابن سدّات، حسب لوحة 23.

ثم يذكر مسجد جبل قفص بضاحية مكناس : لوحة 32، فكان السابق للكشف عنه، دون أن يرد ذكره في مصدر آخر. وفي ترجمة الشيخ الحاج أبي عبد الله، أنه كان مولعا ببناء المساجد في البادية، وبناء القناطر، له طريقة يختص بها في الفتوة : ل 52.

وعند ترجمة يعلى أبو يدّو : كان متصرفا بنفسه في مرافق الناس من حفر بير في البادية وغير ذلك : ل 65.

ثم كان أحمد بن طوال يضرب الرقم القياسي في إسعاف المحتاجين بقرض المال. ومن كان فقيرا سامحه : ل 107 ــ 108.

ومن إشارات «المستفاد» عن الأرياف المغربية والوافدين على فاس، ذكر بعض المراكز بضواحي المدينة : صفرو وجامعه : ل 4، 23، ومنزل الكندريين : ل 21، ثم قرية خولان : ل 56. وعن دكالة : يشير إلى عالم انتقل من فاس للتدريس بها،

4 ــ يقارن مع ابن أبي زرع في «روض القرطاس»، دار المنصور ــ الرباط 1973 : ص 69 ــ 70.

وعاصره فقيه ممن كان يسكن بتلك الجهة : ل 2. ومن أسماء الوافدين على فاس ترجمة يوسف الجزولي : لوحة 33 ــ 34، وترجمة أبي حفص الهسكوري : ل 86 ــ 87.

ومن خارج المغرب : ترجمة مسلم الحبشي نزيل فاس : ل 111 ــ 112، وأبو سعيد الحبشي نزيلها : ل 117 ــ 120.

ومن الرباطات : رابطة جبل المنية بسبتة : ل 54، والرابطة التي على رأس الجبل خارج باب إيصليتن بفاس : ل 62، ويسميها بالرابطة الكبرى : ل 105، الرابطة خارج باب الجيسة : ل 171.

وإلى هذه الربط يسمي المؤلف كتب دراسة التصوف، انطلاقا من الرسالة القشيرية : ل 80، 143، ثم الرعاية للمحاسبي : ل 16، وثالثا : إحياء علوم الدين : ل 26. ويذكر ابن عبد الكريم من أساتذة هذه الكتب محمد بن يبقى، وعليه قرأ باب الفتوة من رسالة القشيري : ل 80.

وفي ترجمة عيسى ابن الحداد : «كان من جلة طلبة الشيخ ابن حرزهم، ولما توفي قعد في مكانه، إذ لم يكن من طلبته من يخلفه في الرعاية للمحاسبي غيره» : ل 16 ثم ينوه بأحد أصحاب ابن حرزهم، ويترجمه بعنوان الشيخ الفتوح : ل 43. ومن شيوخ «إحياء علوم الدين من يسميه بعمور البطّاط، فكان يقرأ عليه كتاب الغزالي، ويتكلم عليه بكلام القوم» : ل 26.

وأستاذ ثان للكتاب ذاته : الفقيه ابن الرمامة : ل 121.

•••

وفي الكتاب إشارات صوتية تنم عن حس خاص إزاء القراءة المنغمة، فيبرز هذه الظاهرة خلال عدد من التراجم :.فمحمد بن علي طيب النغمة بتلاوة القرآن الكريم، إذا سمعته علمت أنه ممن يخشى الله : ل 6 ــ 7.

ونفس الظاهرة يلاحظها المؤلف عند تراجم أبي جعفر الفنكي : ل 106 ــ 107، وقاسم القيسي : ل 112.

وعند ترجمة أبي العباس الدراج يقول المؤلف : «وحضرته في بعض الأعوام، يصلي بالناس القيام في شهر رمضان في الجامع الأعظم، فكأني ما سمعت القرآن،

وكان الناس يزدحمون عليه، ويخرون في الصلاة» ل 114.

وعند ذكر موسى الطراز، ينوه به إبن عبد الكريم قائلا : «وكان له صوت حسن بالأذان، لايكاد يسمعه أحد إلا بكى لطيب صوته ولاسيما إذا قام في آخر الليل يدعو ويصبح ثم يؤذن» : ل 122. وفي الفقرة الأخيرة إفادة عن عادة آذان الليل بفاس أيام الموحدين.

وآخر هذه الاشارات الصوتية، وردت عند ترجمة أبي الحسن بن رشيد، فكان طيب النغمة بالقرآن الكريم، وهو الذي يصلي بالشيخ أبي مدين إذا اجتمع عنده الأصحاب : ل 125.

وعلى ذكر أبي مدين يلاحظ أن «المستفاد» يحتفظ بتسمية مجموعة طيبة من الآخذين عن أستاذ المدرسة المدينية، وبينهم من ينفرد المؤلف بذكره.

ومما يتفرد به الكتاب : ألقاب عائلية لأسر انقرضت -الآن ــ من فاس، وفيها السلالجي : ل 4، وابن يعمر : ل 11، وابن رشيد[5] : ل 27، وابن بيضا : لوحة 62، وابن العجوز : ل 92، وابن الملجوم : ل 99، والدراج : 114، وفي الكتاب أيضا إشارة إلى الأريني : ل 103، وقد تكون نفس أسرة اللريني، حيث لاتزال معروفة بفاس.

والمؤلف يتفرد أيضا بالاعلان عن اسم طبيبين بفاس الموحدية : الحكيم أبو الخطاب : ل 6، ثم الحكيم ابن عمار وحانوته : ل 94.

ومن الافادات الراجعة للتنظيم الاداري أيام الموحدين : إشارة إلى ظهير بإسقاط الخراج : ل 10، فنستفيد تجذير هذه العادة من أيام الموحدين.

وفي الفترة ذاتها يأتي ذكر محتسب البلد : ل 129. مع الاشارة إلى السمسرة لكراء الربع : ل 81.

وبعد هذا : فلا يزال المصدر المنوه به عامرا بالاشارات المنوعة، مما يستخرج منه لوائح كاشفة، ومن ذلك :

ــ لائحة للمساجد التي كانت معروفة ــ بفاس ــ في عصر المؤلف، ويعتبر ــ الآن ــ بعضها منقرضا.

5ــ هذا يشير إلى قدم هذه العائلة بفاس، وعند الونشريسي ورد اسم العدل محمد بن يحيى بن محمد ابن رشيد الفهري، شاهداً في وثيقة مورّخة في 9 ربيع الثاني 750 هـ، حسب «المعيار» ، ط. بيروت : 7 / 27.

ــ أسماء جملة من أساتذة الكتاتيب القرآنية بفاس.
ــ أسماء مجموعة من علماء المدينة ذاتها.
ــ بعض شيوخ المؤلف.
ــ إشارات إلى تجمعات صوفية داخل بعض المنازل بفاس.
ــ ملامح من الصلات الروحية بين المغرب والمشرق العربي.

ننتقل ــ الآن ــ إلى المصدر الثاني : «المنهاج الواضح، في تحقيق كرامات الشيخ أبي محمد صالح» تأليف أحمد بن إبراهيم بن أحمد الماجري، المتوفى صدر المائة الهجرية 8 / 14 وهو منشور بمصر من عام 1352 / 1933 في 339 ص، ومنه مخطوطات متعددة تفيد في تصحيح هذه الطبعة.

وأولا نلمح إلى اجتماعيات بالمنهاج الواضح عن منطقة دكالة وجهات أخرى، فعن لغة التخاطب الشائعة يوضح المؤلف أنه سمع مناقب الشيخ أبي محمد صالح باللهجة الأمازيغية التي يعبر عنها بلسان الرطانة : ص 16.

ويتكرر عند المؤلف ذكر موسم ليلة السابع والعشرين في رباط شاكر : ص 191، 283، 341.

وعن بعض العادات يسجل الماجرى خاصة رؤية خاصة لأبي محمد صالح حول تجاوزات المغاربة، ولاسيما في طريق التقرب : ص 331.

ويندد المؤلف بتجمعات بدعية يطغى عليها الانحراف واختلاط الجنسين : ص 269.

ويندد ــ مرة أخرى ــ بشيوع مشروب الرب عند بعض الجماعات : ص 261، 265.

ومن جهة أخرى ينوه المؤلف بعادات انبثقت من مدرسة أبي محمد صالح، ومنها حث المريدين على الحج : ص 350، 352، والتزام طريق البر في مسيرهم : ص 342، وحلق الرأس، وفي المنهاج الواضح ص 353 عن أبي محمد صالح : «ولم تزل جملة من تلاميذه ــ رحمه الله ــ مقيمين ببلاد مصر والشام، فمتى ورد من

وكانت هذه الأسرة تُعرف باسم «الرشيديين»، وبه ذكرها عبد الله بن أبي القاسم الثعالبي الفاسي في شرحه للقصيدة البديعية للحلي بعنوان «أنوار التجلي على ما تضمنته قصيدة الحلي»، مخطوط خ.ع، ق 608.

المغاربة أحد وأراد الاقامة بهما قبل أن يحج، فإن كان ذلك لعدم أعانوه وتسببوا له، وإن كان لغير ذلك هجروه وزجروه وقاطعوه حتى يحج».

وفي لائحة مطولة ومتناثرة بأسماء فقهاء وعلماء المنطقة ولائحة أخرى بأسماء أصحاب أبي محمد صالح وهم يتوزعون بين داخل المغرب وإلى بجاية وصعيد مصر والاسكندرية والقاهرة والشام والحجاز.

مع ذكر عدد من الربط التي يشرف عليها أصحاب أبي محمد صالح فترسم هذا الربط وأصحابها لونا مشرقا من العلاقات الروحية بين المغرب والمشرق خلال القرن الهجري السابع.

وفي «المنهاج الواضح» إشارات لشيء من الصلات الثقافية مع بعض الجهات، فأبو محمد صالح كان بين شيوخه أبو الطاهر إسماعيل بن مكي بالاسكندرية : ص 141. ومؤلف المنهاج الواضح يشير إلى مجيزه بمدينة بجاية أبي زكرياء يحيى بن محمد بن حجاج الصفوني : ص 11، 19، 24. كما يروي عن مجيزه الثاني بنفس المدينة : محمد بن صالح بن أحمد الكناني الشاطبي : ص 14، 15.

تصوف الشرفاء : الممارسة الدينية والاجتماعية للزاوية الوزانية من خلال مناقبها

محمد المنصور

إن أهم مايميز الزاوية الوزانية هو النسب الشريف، وهي ميزة طغت على كل الأبعاد الأخرى في حياة الزاوية، وكيفت، من جملة ما كيفت، طبيعة المناقب التي ألفت حول شيوخها. فالأهمية التي احتلها الشرف في حياة الزاوية جعلت مناقبها تشبه في كثير من الأحيان كتب الأنساب، بل إن مؤلفا مثل *الروض المنيف*(1) يكاد يكون عبارة عن شجرة نسب متشعبة الفروع. إن قراءة مناقب الزاوية من شأنها أن تساعدنا على فهم أفضل للتصور الذي كان للشرفاء الوزانيين لدورهم الديني والاجتماعي وتسمح لنا بإدراك أعمق للعلاقة التي كانت قائمة بين التصوف والشرف في ممارسة الزاوية.

أسست الزاوية الوزانية عند منتصف القرن السابع عشر في وقت أصبح فيه شرف النسب ركنا أساسيا من أركان المشروعية السياسية والدينية على السواء. وإذا كان أثر الشرفاء على تطور التصوف بالمغرب قد أصبح أمرا ملموسا منذ القرن الثالث عشر، فإن هيمنة الشرفاء على الحياة الصوفية بعد القرن الخامس عشر تعززت بشكل كبير. وربما كان شمال المغرب مؤهلا أكثر من مناطق أخرى ليصبح حقلا خصبا لازدهار التصوف بقيادة الشرفاء وذلك لعاملين أساسيين : أولا، احتضان المنطقة

(1) *الروض المنيف في التعريف بأولاد مولاي عبد الله الشريف* لعبد الله بن الطيب الوزاني (كان حيا عند بداية القرن العشرين)، وهو في جزءين : الجزء الأول منه موجود على ميكروفيلم بالخزانة العامة بالرباط (رقم98)، ويوجد الجزء الثاني مخطوطا (ك2304). وبخصوص هذا الجزء الثاني فقد اعتمدنا على نسخة خطية خاصة.

لنسبة هامة من الشرفاء الأدارسة، وثانيا، موقعها المتقدم في المواجهة مع الأوربيين من خلال الثغور الشاطئية. وإذا كان رجوع الشرفاء إلى السلطة السياسية مع السعديين والعلويين قد جاء كتتويج لمسلسل رد الاعتبار لآل البيت، كان للحركة الصوفية نفسها نصيب فيه(2)، فإن الدور الذي لعبه الشرفاء العلميون في مواجهة الاحتلال الايبيرى زاد في شعبيتهم وسمح لهم باستقطاب الحماس الديني وتأطيره عبر الزوايا التي أسسوها بالمنطقة (الريسونية، الوزانية). إن استيلاء الأشراف السعديين والعلويين على السلطة السياسية قد قطع بدون شك الطريق أمام ظهور مطامع سياسية لدى الشرفاء العلميين، لكن وكما يقول صاحب *الدر السّني* فإن الله منحهم ماهو أعظم من السلطة الدنيوية فعوضهم عن «الخلافة الملكية» ب«الخلافة القطبانية»(3).

الشيخ المؤسس، شيخ تصوف

تقدم لنا مناقب الشرفاء الوزانيين نموذجين مختلفين للشيوخ الذين تولوا شؤون الزاوية. فهناك نموذج الشيخ المؤسس، وهو شيخ التربية الصوفية، وهناك نموذج ثان ينطبق بدرجات متفاوتة على خلفاءه وهو نموذج «الشيخ البركة»(4)، وبين النموذجين اختلافات واضحة. فمناقب المؤسس كما تناولتها *تحفة الاخوان* ببعض

---

(2) نشير هنا إلى الدراسة الهامة لمحمد القبلي «مساهمة في تاريخ التمهيد لدولة السعديين» *مجلة كلية الأداب بالرباط*، 3 ــ 4 (1978) ص 7 ــ 59، والتي وقفت على مسلسل رد الاعتبار للشرفاء انطلاقا من العصر المريني.

(3) عبد السلام بن الخياط القادري (ت1813)، *التحفة القادرية في التعريف بشرفاء أهل وزان*، مخطوط الخزانة العامة ك2321، الجزء1، ص 6.

(4) ينطبق هذا التصنيف على جل الأسر المرابطية. وقد أشار بول باسكون إلى التطور الذي عرفته زاوية ايليغ (Paul Pascon, *la maison d'Iligh*, (Rabat, 1984), pp. 43 - 44) وكيف تحول خلفاء الشيخ المؤسس إلى مجرد مستفيدين من الرأسمال الرمزي الأصلي. وعلى الرغم من أوجه الشبه الظاهرة بين نموذج ايليغ ونموذج الزاوية الوزانية (وكذلك نموذج مرابطي الأطلس حسب إرنست جيلنر) تبقى هناك اختلافات هامة تحكمت بشكل واضح في ممارسة كل من الزاويتين. في مقدمة هذه الاختلافات دور عنصر الشرف الذي مثل الرأسمال الأساسي بالنسبة للوزانيين، في حين لايظهر إلا بكيفية ثانوية في تاريخ زاوية ايليغ. ثم هناك فرق جوهري آخر يتعلق بطبيعة التجربة الايليغية والتي تميزت بالانتقال الصريح من المجال الديني (سواء كان يعتمد على التصوف أو على الشرف) إلى المجال الدنيوي والسياسي. فالزاوية الايليغية ولجت، ومنذ وقت مبكر، المجالين السياسي والتجاري وتخلت حتى عن بعض المميزات التي يعتبرها جيلنر أساسية بالنسبة للمرابط، ألا وهي المسالمة من جهة والابتعاد عن الخوض في الصراعات القبلية من جهة ثانية (بخصوص تورط زاوية إيليغ في الحروب القبلية أنظر المختار السوسي، *زاوية ايليغ قديما وحديثا*، الرباط، 1966).

انظر كذلك Hassan El Boudrari, «quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII[e] siècle», *Annales ESC*, mai-juin 1985, pp489-508

مناقب شرفاء وزان(5) أو *التحفة القادرية في التعريف بشرفاء أهل وزان* لا تختلف في منهجها وأسلوبها عن المنهج والأسلوب المتداولين لدى مؤلفي المناقب بصفة عامة. فتجربة مولاى عبد الله الشريف (ت1678) تبدأ بالتتلمذ على شيخ التصوف سيدي علي بن أحمد الكَرفطي ثم الانتقال إلى تطوان وفاس لطلب العلم، قبل أن ينقطع عن الخلق في خلوة طويلة توجت بالفتح وبداية نشر الطريقة. فحياته هي حياة المتصوف الزاهد في الدنيا، والمناقب، وإن كانت تؤكد على شرف نسبه، فهي تهتم أكثر بسلوكه وتربيته وأسانيده الصوفية(6). إن الممارسة اليومية التي ميزت حياته بعد حصول الفتح هي ممارسة صوفية قبل كل شيء، فمولاي عبد الله الشريف كما يتجلى من *التحفة القادرية* هو شيخ تربية منقطع للعبادة، يقضي جل وقته في تلاوة الأوراد والأذكار والأحزاب وتلقينها لمن يقصده من المريدين ؛ كما كان يخصص ماتبقى من وقته لتدريس التصوف ومبادىء العلوم الفقهية. وهذا الانقطاع للعبادة جعله يزهد في أمور الدنيا ويوكل تسيير شؤون الزاوية المادية من تحصيل أسباب العيش اقتبال الزائرين وإطعامهم إلى وكلاء له ينوبون عنه في ذلك، حتى لا يشغله شاغل عن التعبد وتلقين المريدين(7).

لكن مولاي عبد الله الشريف لم يُسقط تعاطي الأسباب من حسابه، فتوفير الملجأ والمأكل لآلاف المريدين كان يتطلب رصيدا ماديا هاما. ثم إن مولاي عبد الله نفسه لم يعرف في شبابه الفقر والخصاصة حتى يقنع بحياة القلة والتقشف التي كانت من نصيب الكثير من المتصوفين. فأسرته كانت محظوظة نسبيا وكان لها من الأملاك ماسمح لها بإرساله إلى حاضرتي تطوان وفاس لمتابعة دراسته بهما. كما أن وضعيته كطالب بمدينة فاس تظهر أنه كان يعيش حياة بعيدة عن الخصاصة. فخلال وجوده بالمدرسة المصباحية استغنى عن قبض راتب الأحباس، بل تمكن حتى من استئجار خادم ليطبخ له طعامه، وهو ترف لم يكن في متناول جميع الطلبة. كل هذا يشير إلى أن مولاي عبد الله الشريف، رغم تصوفه، لم يكن مستعدا للتخلي عن قدر أدنى من سعة العيش. ومما يؤكد هذا المتخلف الذي تركه مولاي عبد الله الشريف عند وفاته، حيث اشتملت تركته على ما يزيد على 1.100 من رؤوس الغنم

(5) *تحفة الاخوان ببعض مناقب شرفاء وزان* لحمدون الطاهري (ت.1778) والمطبوع بفاس سنة1906.

(6) أنظر *التحفة القادرية*، الجزء1، حيث يخصص المؤلف حيزا واسعا للأسانيد الصوفية ومرويات مولاي عبد الله الشريف من العلوم الدينية.

(7) *التحفة القادرية* 2، ص 420.

ومايقرب من 100 من البقر والدواب وثلاثة من العبيد. لكن لايظهر مع ذلك أن هذا التراكم النسبي الذي حصل في ثروة الزاوية قد نال من زهد مؤسسها الذي كان إذا ذكرت الدنيا في مجلسه قام منه وتركه(8).

من طريقة التربية إلى طريقة التبرك

إذا كان الشرف يورث فإن الأمر لاينطبق بالضرورة على التصوف. فخُلفاء مولاي عبد الله الشريف، وإن كانوا قد تربوا في وسط مشحون بالقيم الصوفية، فهم لم يرثوا دائما عن مؤسس الزاوية حماسه الصوفي الذي لايكون في الغالب إلا نتيجة تجربة شخصية واستجابة لنداء باطني قد لايكون مُعديا في كل الأحوال. لذلك فإن خلفاء مولاي عبد الله الشريف سيستثمرون شرف نسبهم أكثر مما سيستثمرون الارث الصوفي، وسيصبحون شيوخ بركة يُقصدون للتبرك أكثر مما يُقصدون للهداية الروحية.

فبعد وفاة الشيخ المؤسس سيحل الشرف محل التصوف كأساس لمشروعية النفوذ الروحي للزاوية، وكمرجع ستتنامى قوة حضوره مع مرور الزمن، وسوف تكون المناقب مرآة لهذا التحول، ولكن الأهم من ذلك ستكون أداة لتبريره. فما هي التحولات التي طرأت على ممارسة الزاوية وكيف وظفت المناقب لتقديم هذه التحولات في قالب يوحي بالأستمرارية وبالوفاء لمبادىء المؤسس ؟

تقديس النسبة الشريفة :

إن التصوف الذي ستعرفه الزاوية في عهد خلفاء مولاي عبد الله الشريف هو تصوف يغلب عليه تقديس النسب الشريف. إن باب الوصول إلى الله أصبح يمر عبر آل البيت وليس بالضرورة عبر التربية والمجاهدة، فالشرفاء هم باب الرسول كما يقول صاحب *الكوكب الأسعد* «وليس هناك مدخل غير مدخله»(9) والانتساب للشرفاء أصبح في حد ذاته شرطا كافيا لنجاة المومن من العقاب. وكُرس هذا الاعتقاد عبر تسمية «دار الضمانة» التي ظهرت خلال مشيخة سيدي محمد

(8) *تحفة الاخوان*، ص47.

(9) محمد بن حمزة المكناسي، *الكوكب الأسعد في مناقب سيدنا ومولانا علي بن أحمد*. مطبوع على هامش *تحفة الاخوان* المذكور أعلاه، ص32.

(ت1708)، خليفة المؤسس، والذي ضمن الجنة لكل من انتسب للشرفاء : «مقامنا هذا كمقام إبراهيم من دخله كان آمنا من النار»(10).

البركة بدل الطريقة

إن تضاؤل المحتوى الصوفي في ممارسة الشيوخ الخلفاء أدى إلى حدوث تغير في مفهوم التصوف لدى الشرفاء الوزانيين ولطبيعة علاقتهم بأتباعهم. فتكاثر عدد هؤلاء وتنامي أعباء التسيير اليومي لشؤون الزاوية لم يعد يسمح للشيخ بأن يكون مربيا ودالا على الطريق عبر صحبة المريد والاحتكاك به. فمولاي الطيب (الشيخ الرابع، ت 1767) كانت «جل تربيته للمريدين بالنظر والهمة، حسب صاحب *الروض المنيف*، لأن التربية بالاصطلاح قد اندثرت لضعف حال المريدين وقلة الرغبة في الدين وكثرة الاقبال على الدنيا وإعراض الناس عن الآخرة»(11)، وهو تعليل يضع بالطبع مسؤولية تدهور العقيدة الصوفية بعيدا عن الزاوية.

هذه النظرة الجديدة للتصوف ستفرز علاقة من نوع جديد بين الشيخ والأتباع. فبالنسبة لشيوخ الزاوية المتأخرين لاتتحدث كتب المناقب عن المريدين ولكن عن «خدام الدار السعيدة» الذين يتوارثون خدمة الشرفاء ويحجون إلى وزان مرة في السنة على الأقل طلبا لبركتهم. إن العلاقة بين الشرفاء وأتباعهم أصبحت علاقات زبونية صريحة تقوم على خدمة «الدار» مقابل البركة. أما دائرة المريدين الذين يستحقون هذه التسمية فأصبحت محصورة في نُخبة محدودة إذا ما قورنت بآلاف الأتباع الذين لا يحلمون إلا برؤية الشيخ والاقتباس من نور بركته. وحتى مقدمو الزاوية في القبائل والمدن، والذين كانوا قريبين من الأتباع، لم يكونوا دائما مؤهلين لتعويض شيخ التصوف لأنهم كانوا في كثير من الأحيان من الأميين. فمهمة المقدم لم تكن تسند دائما لأهل العلم من فقراء الزاوية(12). أما الاجتماع بشيخ الزاوية

(10) *الروض المنيف*، 2(نسخة خطية خاصة)، ص46.

(11) نفس المرجع، ص.20.

(12) مهمة المقدم لم تكن تسند دائما لأهل العلم من أتباع الزاوية، وفي مدينة فاس يذكر صاحب *نشر المثاني* أن أحد الفقهاء من المنتسبين لزاوية وزان تمرد على المقدم الذي عينه مولاي الطيب لأنه لم يكن في نظره مؤهلا لتلك المسؤولية، وعندما طلب منه شيخ الزاوية التراجع عن تصرفه أجابه قائلا : «أنا فقيه بن فقيه، والمقدم الذي وليت على الفقراء درّاز ابن جزار». محمد بن الطيب القادرى، *نشر المثاني*، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق الرباط،1977 ــ 1986، الجزء4، ص 234 ــ 235.

نفسه فلم يكن في متناول العامة من الأتباع. ويقدم محمد بن حمزة المكناسي، صاحب *الكوكب الأسعد*، وصفا دقيقا لطقوس استقبال هؤلاء من طرف سيدي علي بن أحمد (ت 1811) :

«كان رضي الله عنه إذا تصدر لزيارة الركبان يجتمع عليه خلق كثير بالدار المعروفة بدار السقف... فيخرج رضي الله عنه إلى الدار المعدة للزيارة فيقف بأسطوانها... ويقف خلفه من حضر من الشرفاء والطلبة والملازمين له وبين يديه خديمه... والجميع واقف على قدمه حالة الزيارة بحيث لايجلس إلى الأرض طال النهار أو قصر. فينادي مقدمه المذكور : أين بنو فلان أو أهل مدينة كذا ؟ فيدخل مقدمهم بين يدي الشيخ ليُعرّف إخوانه واحدا بعد واحد. ويشرعون في الدخول من أحد البابين ليكون خروج من دخل من الباب الأخرى ليلا يقع الازدحام، ويتمكن كل واحد من الكلام معه بما في ضميره من أمر ديني أو دنيوي، فيجيب كل واحد بما ظهر له من النصيحة حسب ماتقتضيه الشريعة المطهرة، فإن أراد أحد الداخلين تقبيل يده أو غيرها يقول له : «قل السلام عليكم !»... وإن دنا منه يريد تقبيل يده الشريفة... فيدفعه ليلا يتمكن من تقبيل إحدى يديه أو عضو من أعضاءه»(13).

لم يعد بوسع الأتباع إذن حتى الاقتراب من الشيخ فأحرى أن يطمعوا في تربيته لهم. والأتباع من جهتهم لم يكونوا يقصدونه رغبة في أخذ الأوراد بقدرما كانوا يقصدونه تبركا به والتماسا لدعاءه. ذلك أنه مع بركة دار مولاي عبد الله الشريف لم تعد هناك حاجة إلى التربية الصوفية.«فلو عرف الناس بقدر مولانا عبد الله الشريف، يقول سيدي علي بن أحمد، لما قالوا في السبحة إلا الحمد لله على معرفة دار مولانا عبد الله الشريف، فذلك يكفيهم عن الورد»(14).

زاوية بلا علماء

من أهم مايطبع الزاوية الوزانية أنها لم تحتضن حركة علمية هامة على غرار الزاوية الناصرية مثلا، وشيوخ الزاوية لم يكونوا من المهتمين بتحصيل العلوم، فاكتفوا بما تلقوه بمقر الزاوية من مبادىء الدين. ولم يخرج أحد منهم عن وزان طلبا للعلم،

---

(13) هذا الوصف نقله صاحب *الروض المنيف*، الجزء2، ص 189 — 190.

(14) نفس المرجع، ص150.

باستثناء مولاي عبد الله الشريف. ويذكر *نشر المثاني* أن مولاي التهامي (الشيخ الثالث، ت 1715) كان يكتفي بتعليم أبناءه القرآن والعبادات ثم يوجههم لتعاطي الأسباب[15]. لذلك فنحن لانجد من بين شيوخ الزاوية من تعاطى للعلوم الصوفية والفقهية فألف فيها كما هو الحال بالنسبة لبعض الناصريين، ولم يبذل شيوخ الزاوية نفس الحماس الذي كان لدى الناصريين لجلب العلماء. وإذا حاولنا إحصاء العلماء الآفاقيين الذين اختاروا مدينة وزان مقرا لهم سوف نجد أن عددهم قليل جدا[16]. كما كانت الزاوية تفتقر إلى تقاليد الرحلة إلى الشرق، والتي عادة ماكانت مصدر إغناء فكري بالنسبة لزوايا أخرى. فالشرفاء الوزانيون لم يكونوا من المتحمسين كثيرا لأداء فريضة الحج، فأصحاب المناقب ينقلون عن مولاي عبد الله الشريف أنه كان يقول لأتباعه الذين يستشيرونه في موضوع الحج : «الناس يطوفون بالبيت سبعاً وأنا البيت يطوف بخيامي». وسيدي علي بن أحمد كان يقول لمن يطلب رأيه في نفس الموضوع : «إذا لم يتيسر لنا القدوم عليه ــ أي الرسول ــ فهو يقدم علينا في منزلنا»[17].

إن العجز الذي كانت تعاني منه الزاوية في المجال الفكري ساهم بدون شك في إفراغ تصوف الوزانيين من محتواه الصوفي، وبما أنه لم يكن للزاوية شيوخ علماء قادرين على تغليب وازع الشرع والسنة فإن اختلال التوازن بين ماهو روحي ودنيوي في الممارسة الصوفية للوزانيين أصبح أمرا لا مناص منه. لذلك فإن مايلفت الانتباه في مناقب الزاوية هو الجفاف الفكري الذي يميز الممارسة الصوفية لدى شرفاء وزان. فالمناقب جلها تأكيد على البركة والكرامات، وهي تكاد تكون خالية من أي نقاش لعقيدة التصوف ومذاهبه وشيوخه. كما أنها ــ باستثناء ما يتعلق بمؤسس الزاوية ــ خالية من الأسانيد الصوفية الطويلة والمتشعبة التي تملأ عادة كتب

---

(15) *نشر المثاني*، 4، ص 258.

(16) تذكر كتب التراجم إسمين لعالمين استقرا بمدينة وزان لمدة زمنية محدودة وهما محمد المشاط، المعاصر لمولاي عبد الله بن إسماعيل، ومحمد بن الحسن الجنوي (ت1789)، وكلاهما لجأ إلى وزان في ظروف سياسية خاصة تميزت بعدم الاستقرار بفاس بالنسبة للأول، وبضغوط مخزنية قوية تعرض لها الجنوي والذي فضل معها الابتعاد عن خدمة الدولة. ولقد حاول سيدي علي بن أحمد أن يجلب إليه علماء بارزين مثل محمد بن الحاج الرهوني (ت1815)، لكن هذه المحاولة تدخل في إطار جهوده لكسب «حاشية ملوكية» تتناسب وطموحات الزاوية عند مطلع القرن19.

(17) *الروض المنيف*، 2، ص191.

المناقب[18]. هذا الفراغ العقيدي والفكري الذي عانت منه الزاوية سيملأه كتاب المناقب بما يناسب التحول الذي عرفته الزاوية، أي بالكرامات التي تمجد النسب الشريف وتبرز العناية الالهية التي خص بها آل البيت.

شيوخ التسيير

تمكنت الزاوية الوزانية في ظرف وجيز نسبيا من أن تكسب عشرات الآلاف من الأتباع وأن تحقق تراكما ماديا هاما فرض على شيوخ الزاوية أن يخصصوا نسبة متزايدة من وقتهم ومجهودهم لتدبير المشاغل اليومية. فبعد أقل من قرن على تأسيسها تحولت وزان من قرية إلى مدينة[19]، وكل نشاطها كان يدور حول الزاوية. واتسع نفوذها الروحي ليصل إلى مناطق بعيدة مثل توات وسجلماسة والمغرب الأوسط، وأقيمت لها فروع في عدة مدن مثل فاس والرباط وسلا ومكناس، وملك شرفاء وزان الأصول وتعاطوا للزراعة وتربية الماشية [20].وقد بدأ شيوخ الزاوية منذ وقت مبكر يوجهون أبناءهم للاستقرار بالمدن والمناطق النائية حيث كانوا يشرفون على أملاك الزاوية ومصالحها معللين ذلك التوجه بحرصهم على أن لايقع للشرفاء طمع في الناس[21]. وكانت الهدايا والزيارات التي تتوصل بها الزاوية مصدراً آخر من مصادر التراكم، وكذلك المحاصيل الزراعية التي تتجمع لدى مقدمي القبائل عن عمليات الحرث الجماعي (توايز)[22]. إن الانطباع الذي يتجلى من كتاب *الكوكب الأسعد* هو أن الزاوية كانت تتجمع لديها مبالغ هامة من المال «حتى أن من عاين مايدخل على هذا الشيخ (سيدي علي بن أحمد) من الأموال النقدية وغيرها يقول أن هذه الأموال لا تدخل على أحد من ملوك المغرب»[23]. لايهمنا هنا حجم التراكم المادي الذي حققته الزاوية بقدر مايهمنا أن نعرف أن تسيير شؤون الزاوية كان يفرض وجود جهاز إداري لايخلو من تعقيد. فإلى جانب الشيخ كان هناك

(18) قارن ترجمة مولاي عبد الله الشريف عند عبد السلام بن الخياط القادري (*التحفة القادرية*، الجزء1)، وهي مثقلة بالأسانيد الصوفية، مع تراجم بقية شيوخ الزاوية، التي تكاد تكون خالية من هذه الأسانيد.

(19) نشر *المثاني*، 4، ص179.

(20) نفس المرجع، ص178.

(21) نفس المرجع ص258.

(22) *الروض المنيف*، 2، ص 210.

(23) نفس المرجع، ص184.

المقدم الرئيسي المقيم بوزان والذي يتولى الاشراف على كل ماهو مادي في حياة الزاوية. فإليه كان مقدمو القبائل والنواحي يدفعون الهدايا، ومقدمو القبائل والمدن كانوا عبارة عن أمناء محليين يجمعون أموال الزاوية فيصرفون جزءا منها محليا ويوجهون الباقي للزاوية الأم. وطبعا كان على الشيخ أن يتعهد المقدمين بالمراسلة المستمرة، ويتدخل لفصل النزاعات بين القبائل إلى غير ذلك. هذه المشاغل، التي لم تزد مع الزمن إلاتعقيدا، لم تترك لشيوخ الزاوية مجالا كبيراً للتفرغ للاهتمامات الروحية، فأصبحوا مجرد حراس مؤتمنين على ما ورثوه عن أسلافهم، يديرون شؤون الزاوية ويعيشون على رصيد الماضي، أو كما قال مولاي الطيب للتاودي بن سودة، شيخ الجماعة بفاس، عندما تساءل عن قلة كراماته : «إن مولاي التهامي قال لي اجلس هاهنا تلقى الناس. هذا ماسمعت منه !»(24) فالشيخ يظهر للمتبصرين من معاصريه مُجرداً من الكرامات ومن كل قدسية، لكن مناقب الزاوية تذكر له مع ذلك من الكرامات مالايقل عن كرامات غيره من الشيوخ، الشيء الذي يدل على أن هالة القدسية التي تضفيها المناقب على شيوخ الزاوية تأتي متأخرة ويلعب فيها مؤلفو المناقب دورا أساسيا.

المجال المحظور

كان للشرفاء الوزانيين تصور واضح لحدود مجالهم وهو مجال روحي صرف. ولم تغريهم الخلافة السياسية لأنهم وجدوا في «الخلافة القطبانية» مايناسب التشريف والرفعة التي خصّهم بها الله، وهذه الخلافة الروحية أعظم شأنا لأنها تشمل الكون كله، قال سيدي محمد بن عبد الله الشريف، الشيخ الثاني للزاوية : «طلبت من الله أن يعطيني المشرق والمغرب، عاص ومطيع، بإنسها وجِنّها، كل من دخل داري وحفظ ذكري كان آمنا يوم القيامة من النار لاسبيل لها عليه، فأعطاني ذلك والحمد لله»(25). أما «صاحب الوقت» فخلافته محدودة في الوقت والمكان ولاتخوله قدرة التصرف التي يتمتع بها الشيخ. وإشارة المناقب إلى الكيفية التي تم بها الفتح لمولاي عبد الله الشريف، والتي هي عبارة عن مبايعة الكون له، إشارة لاتخلو من أهمية، خاصة وأن المبايعة تمت بشكل لايختلف عن مبايعة السلطان، ذلك أن مولاى عبد الله الشريف سمع وهو يسير التراب والحجر والنبات والشجر يناديه بالنصر والتأييد،

(24) سليمان الحوات، *الروضة المقصودة في مآثر بني سودة*، مخطوط الخزانة العامة ك2351، ص 148.

(25) *الروض المنيف*، 1 (ميكروفيلم خزانة العامة، رقم98) ص46.

ويقول بلسان فصيح : «الله ينصر مولانا عبد الله الشريف !»(26) ومع ذلك فإن هذا التصور لمجال الزاوية لم يكن يعني بالنسبة لشيوخها الانقطاع عن أمور الخلق وتجاهل مصالح المسلمين. فوظيفة الزاوية هي قبل كل شيء وظيفة دينية اجتماعية تشمل الايواء والاطعام والحماية والمصالحة. لكن الاعتناء بأمور الخلق لايهم الزاوية وحدها، أي أن الحدود بين مجال الزاوية ومجال السلطان ليست دائما واضحة، فمفهوم الحُرم على سبيل المثال يخول للزاوية بأن تفتح أبوابها لمن لجأ إليها، ولا يوجب عليها مبدئيا أن تنصب نفسها حكما في شأنه، إلا أن السلطة السياسية لها فهمها الخاص لمبدأ الحُرم. «إن حقيقة الزاوية، يقول المولى سليمان، أن يلجأ إليها كل من هرب إلى الله من ظالم، وليست مهربا للظالمين»(27). ثم إن الزاوية بحكم مصالحها المادية ومصالح أتباعها لايمكن أن تبقى خارج المجال السياسي، بل قد تجد نفسها أحيانا مضطرة لتبني موقف سياسي كما حدث خلال فترة الاضطرابات التي تلت وفاة المولى اسماعيل(28). فإمكانيات المواجهة بين الطرفين دائما موجودة، ولو اقتصرنا فقط على مسألة الحرم لوجدنا أنها شكلت نقطة خلاف دائم بين الزاوية والمخزن. فكيف تقدم المناقب علاقة الزاوية بالسلطة السياسية ؟

يجب أن نشير هنا إلى أن المناقب وإن كانت مليئة بالاشارات إلى علاقة الزاوية بالسلطة السياسية فهي تلتزم الصمت بالنسبة لكثير من الوقائع التي يمكن أن يسبب ذكرها إحراجا للزاوية، كما أنها تسكت عن المواجهات التي لم تدر لصالح هذه الأخيرة والتي صعب تحويلها إلى كرامات(29). ولا تذكر المناقب عادة إلا الوقائع

(26) *تحفة الاخوان*، ص39.

(27) رسالة من مولاى سليمان إلى سيدي علي بن أحمد (1796 م)، *تاريخ الضعيف*، تحقيق العماري، الرباط،1986، ص 269.

(28) خلال هذه الفترة وجدت الزاوية نفسها مضطرة للتعامل مع المولى المستضيء وحليفه القائد أحمد بن علي الريفي نظرا لعدم تمكن المولى عبد الله من بسط سلطته على المناطق الشمالية. ومناقب الزاوية تنفي وجود أي تواطؤ بين الوزانيين والقائد الريفي المذكور، بل تذهب إلى القول أن سحق حركة الريفي من طرف مولاي عبد الله (1743 م) كان بفضل بركة مولاي الطيب، *الروض المنيف*، 2، ص 25 ومابعدها.

(29) من الأزمات التي عرفتها العلاقات بين الزاوية والمخزن والتي سكتت عنها المناقب الأزمة المترتبة عن إجارة مولاي الطيب لقائدين تمردا على السلطان مولاي عبد الله، (الضعيف، 159 — 160) واغرام سيدي محمد بن عبد الله الزاوية مبالغ مالية هامة في سنة 1781 (ابن الحاج، *الدر المنتخب*، مخطوط الخزانة الحسنية رقم1920، ص 331).

التي من شأنها إثبات بركة الشرفاء، لذلك فالرجوع إلى المصادر التاريخية يصبح أمرا ضروريا لتتبع العلاقة بين الزاوية والمخزن أو لتفسير ما أُبهم من الكرامات التي كثيرا ماتحور الحقيقة لفائدة الزاوية. ويبقى الهدف الذي ترمي إليه كرامات الزاوية في علاقتها مع المخزن هو إظهار تفوق بركة الشرفاء وتعليل وجود الزاوية كعنصر أساسي لتوازن المجتمع واستقراره. فالشيخ عندما يتدخل للمصالحة بين القبائل أو للتوسط بين القبائل والمخزن فإنه يقوم بواجبه الديني في تعزيز جانب أمير المؤمنين وخدمة الخلق بإطفاء نار الفتنة. فخدمة الشيخ للسلطان ليست تنقيصا من جانب الشرفاء بل دليلا على أن كلمتهم تنفذ عندما تعجز جيوش السلطان، وعلى أن بركتهم تعلو على بركة السلطان المتآكلة بفعل ممارسة السلطة. هذا التأويل رفضته الدولة باستمرار. فالسلطان يرفض أن يرى في الزاوية أكثر من مظهرها الدنيوي الذي أصبح طاغيا على جانبها الديني. فما يسميه الشرفاء بركة لايعدو أن يكون بالنسبة للسلطان ناموسا يُلجأُ إليه في كسب الرزق. فأولاد مولاي عبد الله الشريف، يقول المولى سليمان، يأكلون بجدهم مولاي عبد الله الشريف كما يأكل الشرقاويون بجدهم امحمد الشرقي[30]، كما يرفض المولى سليمان أن يكون للشرفاء الوزانيين فضل ديني لامن ناحية النسب ولا من ناحية العلم والتدين[31].

(30) *الروض المنيف*، 2 ص 115.

(31) رسالة مولاي سليمان إلى سيدي علي بن أحمد (1792م)، مخطوط الخزانة العامة م1264، ص 365. يقول المولى سليمان في هذه الرسالة مخاطبا شيخ الزاوية : «وليس لك والحمد لله طريق تدل بها على الله إلا ولنا يد أطول من يدك، من حفظ القرآن والتفقه في الدين وطهارة النسب».

خلاصة

إن كتب المناقب هي بالضرورة مرآة للممارسة الدينية والاجتماعية لمن ألفت فيه، ومناقب الزاوية الوزانية تعتبر خير معبر عن التصور الذي كان لشيوخها لوظيفتهم الدينية والاجتماعية. وإذا كانت هذه المناقب غير كافية في حد ذاتها لكتابة تاريخ الزاوية أو المحيط الذي نشطت فيه، فإن قيمتها لاتعوض عندما يتعلق الأمر بتحديد الاطار الفكري الذي كيّف ممارستها. فالمناقب ليست إنتاجا فكريا خارجا عن الزاوية، بل هي جزء من نفس المؤسسة الدينية، وأداة من أدواتها التي توظف لضمان الاستمرارية عبر صيانة متجددة لرموز المشروعية الموروثة.

إن تغليب النسب الشريف على غيره ضمن صيغة التصوف الوزاني جعل كتاب المناقب يولون أهمية خاصة لإثبات النسب. فرمز المشروعية الدينية لدى الشرفاء الوزانيين هو البركة الموروثة. وإذا كانت العقيدة الصوفية تضعف وتتلاشى مع الزمن فإن النسب رصيد دائم لايتطلب غير الصيانة والرعاية، وخير وسيلة لصيانته هي دعمه بالكرامات، كرامات لا تعكس الزهد والتدين والصلاح بقدرما تعكس التشريف الذي خص به الله آل البيت، فهي كرامات تنبع من النسب لتصب فيه من جديد.

ولكن كرامات الشرفاء لاتوظف فقط لخدمة النسب، ذلك أنها تمثل في نفس الوقت تأكيدا لمشروعيتهم الصوفية، وهي مشروعية تورث كما يورث النسب، فالشيخ يصبح شيخا ليس فقط لأنه شريف يتوفر على البركة ولكن كذلك لأنه ورث «السر» ممن سبقه بعد أن اختارته العناية الإلاهية للخلافة. وهنا يأتي دور المناقب في إثبات صحة الاختيار الإلاهي أو مايعبر عنه في الأدب الصوفي ب«الخصوصية»(32).

(32) وراثة السر لاتتم بالضرورة عبر وصية السلف للخلف لأن الاختيار هو اختيار الهي في المقام الأول،

وأخيرا فإن المناقب تساهم في الحفاظ على هالة القدسية حول الزاوية وشيوخها بتبرير سلوك هؤلاء ودفع الشكوك والشبهات عنهم[33]، وبذلك تصبح أداة أساسية لترسيخ اعتقاد الاتباع وضمان استمرار علاقة التبعية القائمة بين الزاوية وخدامها، خاصة في وقت اتسعت فيه الهوة بين عقيدة صوفية متآكلة وممارسة اجتماعية طغت عليها الاهتمامات الدنيوية بقدرما ابتعدت عن الأصل.

فوصية سيدي علي بن أحمد لولده التهامي بأن يكون هو المتولي لشؤون الزاوية من بعده لم يمنع جل أتباع الزاوية من مساندة أخيه العربي لأنهم كانوا يرون أنه هو المخصوص بسر والده دون إخوته» (*الروض المنيف*، 2، ص 161).

(33) لايخفي كتاب المناقب قصدهم بهذا الشأن. فصاحب *التحفة القادرية* يعتبر أنه من الواجب أن يُلتمس للشرفاء «أحسن المخارج لهفواتهم، وانزالهم في ذلك على بساط التنزيه والترفيع والتنويه... لسبق عنايته تعالى بهم» (الجزء 1، ص 38، 41).

الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية

محمد مفتاح

ليس مقصود هذا التدخل أن يتعرض لمعنى المناقب والكرامات، لسرد المؤلفات فيها، كما أنه لايتوخى أن يحلل مناقب متعددة وكرامات متنوعة، وإنما يهدف إلى اقتراح منهاجية قد تكون ملائمة لتحليل بعض المناقب والكرامات. فإذا ماتبينت نجاعة هذه المنهاجية في الرصد الدقيق لمظهرات النص، وفي الكشف عن مضمراته، فإنها حينئذ يمكن أن تمارس على نصوص منقبية كثيرة.

ينبغي، قبل أن نلج عالم التحليل، أن نقرأ الترجمة المنقبة ـــ المنتقاة من كتاب «التشوف» المتعلقة بأبي زكرياء يحي ابن لاالأذى الرجراجي. تقول :

«من أهل بلد ونكيلة بوادي شفشاون، قديم الوفاة. وكان قد رحل إلى المشرق رحلته التي حج فيها. وكان عبدا صالحا مجاب الدعوة. حدثوا عنه أنه أخذ ذات يوم منجله لقطع شجر السدر، فبينما هو يقطعه إذ صادف رجل قنفذ فكسرها، فآلمه ذلك. وقال : اسمي يحي بن لا الأذى، فإذا أنا يحي بن الأذى، أوذى خلق الله ! فأخذ القنفذ فربط رجله بجبائر وأدخله في خابية فكان يسقيه الماء ويطعمه التين والزبيب إلى أن انجبر فذهب»[1].

---

1 ـــ ابن الزيات، *التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي*، تحقيــق أحمد التوفيق (1404 ـــ 1984). ص85.

1 ــ الواقع :

فلننظر إلى هذه الترجمة من حيث الواقع أو من حيث معناها الحرفي. وتوضيحا لهذا النظر فلنفرض أنها جاءت في أحد كتب *التراجم العامة* التي تتحدث عن الملوك والوزراء والقواد والعلماء والفقهاء والصوفية. وفرض مجيئها هذا في كتاب جامع لترجمات متعددة متعلقة بهويات مختلفة يمكن أن يجعل القارىء ينظر إليها على أن دلالاتها واقعية ليس فيها شيء يثير الانتباه ويوتر القارىء. إذ الترجمة تتحدث عن شخص عاش في مكان محدد، وزمان وإن كان غير معين بالضبط، وحج إلى المشرق كما كان يفعل كثيرون غيره. وكان يدبر أمر معيشته كما كان يدبرها أناس آخرون، وكان يحرث ويجمع الحطب. ومن الواقعي جدا أن يصيب فاعل هذه الأشغال، أثناء ممارسته لها، قنفذا أو حنشا أو طيرا أو غير ذلك، كما أنه من الواقعي أيضا أن يأخذ القنفذ لعلاجه.

تتحدث الترجمة إذن، عن شخص يمارس نشاطا في فضاء بدوي فلاحي رعوي. وهي، بحديثها هذا، صادرة من متكلم ذى مقاصد خاصة إلى مخاطب ذى حاجات متنوعة لتحثه على العمل والرأفة وتحمل المشاق والتضامن والأخوة في ظروف قاسية.

بهذا المعنى الحرفي المستخرج من الترجمة الواردة في كتاب ما من مصنفات التراجم يتيسر للقارىء الحرفي الواقعي أن يضبط المكان الجغرافي الذي عاشت في فضائه الشخصية المترجم لها ويتعرف على نباتاته، وعلى نوع معيشة ساكنيه. وعند الوصول إلى هذا الهدف يضع قلمه وينفض يده ويغادر الترجمة وصاحبها بدون خوض في الماء العكر وتقويل النصوص مالاتقوله بصريح العبارة.

2 ــ العالم الممكن :

بيد أننا إذا نظرنا إلى هذه الترجمة باعتبارها واردة في *كتاب مناقب*، فإن الأمر، حينئذ، ينقلب رأسا على عقب. ومن ثمة فإن المضمون الحرفي الذي جاء به نص الترجمة لن يصبح إلا مؤشرا على مضمون أعمق. وعليه، فإنه يتعين استعمال الوقائع الحرفية الواردة في الترجمة ــ المنقبة لابرازم*وازياتها المضمرة*. وتأسيسا على هذا، فإن الترجمة ــ المنقبة تصير مشبها أو موضوعا أول يحتاج إلى مشبه به أو موضوع ثان(2). هذا الموضوع الثاني الذي هو المقصود والأمثل، أي استعمال معطيات

2ــ هذه مصطلحات بلاغية تتناولها الدراسات الاستعارية بكثير من التفصيل في :
Metaphor and Thought. Edited by Andrew Ortony Cambridge University Press, 1986.

الواقع لبناء الممكن والمراد والمبتغى. كما أنه يوجد أحيانا كثيرة في كتب المناقب خارق أو ممكن، ولكن يحتال في معالجته إلى أن يتلاءم مع العالم الواقعي بصنع *موازيات واقعية* له. بيد أن العالم الممكن ــ في هذه الحال ــ مشبه به. إذن، هناك دينامية بين العالم الواقعي والعالم الممكن(3). إذ يمكن الذهاب من العالم الواقعي لبناء العالم الممكن كما هي الحال التي نحن بصددها، ويمكن الانطلاق من معطيات العالم الممكن لتكييفها مع الواقع، و«تطبيعها» معه كما يوجد في الكرامات الخارقة.

إن الترجمة التي بين أيدينا هي ضمن كتاب في المناقب، وكتب المناقب وجه ثان لكتب التراجم والطبقات، ومعنى هذا أنها تجمع بين الواقع والممكن. فقد تعبر بالواقع، أوتأتي باللاّواقع أو الممكن. ولكن مهما اختلفت نقطة الانطلاق، فإن الغاية المتوخاة في مثل هذه الكتب هي *عالم الامكان*.

أ ــ نحو نمذجة للمناقب :

عالم الامكان، إذن، في المناقب والكرامات هو قطب الرحى، ولكن علينا أن لا نلتسمه بكل ثمن فَنَتَمَحَّلَ التخريجات والتأويلات التي تدفعها تاريخية خطاب «المناقب المغربية»، ولكن علينا في الوقت نفسه محاربة الخصوصية المفرطة لئلا تصبح المنهاجية المقترحة اختبارية تجزيئية دون ضفاف نظرية وغير ذات أبعاد كونية.

وإن نقل هذه الترجمة ــ المنقبة من التداول الشفوي إلى الكتابة أحدث عليها تغييرات جذرية. هكذا نزعم أن المؤلف أخذ نواة ونماها بحسب تقاليد ثقافته العالمة. النواة هي «رجل صالح بربري»، وكانت تحكى بلسان بربري. وعليه، فإن الترجمة ــ المنقبة التي نقرؤها في «التشوف» هي، على قصرها، تنمية لنواة أقصر، وتحويل لمضمونها انسجاما مع التحول الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي كانت تحياه الفترة : فترة التحول السياسي والاجتماعي، وفترة التعريب، وفترة تدوين الشفوي، وفترة تسرب الخطاب الصوفي إلى دواليب الدولة والبيئة الثقافية المحافظة، وفترة تخصيصه بمؤلفات في المحيط المغربي. وبتعبير آخر، فترة بداية تأسيس الخطاب الصوفي والدعوة إلى تبنيه واعتناقه. كما أن نقل الترجمات الصوفية من بين كتب التراجم العامة إلى كتب خاصة تتحدث عن شخصيات متجانسة منحها تقاليد الجنس.

نقل الترجمات ــ المنقبات من الرواية الشفوية البربرية إلى الكتابة العربية العالمة أعطاها أبعادا جديدة كما أن تجميعها في مصنف منحها هوية خاصة (جنسا). ولكن

3 — *Doreen Maitre, Literature and Possible World (1983)* -

الكتابة لم تفقدها بعض ملامح الشفوية كما أن جنسها لم يفصلها نهائيا عن الأجناس المماثلة لها والمشابهة.

جنس المناقب، إذن، يشترك مع الأنواع السردية الأخرى في خصائص بنيوية، ولكنه قد يختلف معها في الوظائف المراد إنجازها. ولكن المناقب أو الكرامات، كالشأن في قصص الخيال العلمي وما أشبهه، يمكن أن تصنف إلى عدة أنماط بحسب درجة انزياحها عن الواقع :

+ **النمط الأول** : وهو الذي يعبر عن الواقع بكل وضوح، بل يكاد القارىء العادي لايلاحظ فيه انحرافا عن الواقع. وربما يمكن التمثيل له بترجمة الفقيه أبي موسى بن عيسى بن أبي حاج الفاسي[4]، كما يمكن ضرب المثل له بتراجم الفقهاء الواردة في كتب المناقب. ولكن القارىء المؤول يمكن أن يمنح لها درجة ما من الانزياحة.

+ **النمط الثاني** : يمكن أن تعكسه الترجمة التي بين أيدينا، إذ يستطيع القارىء أن يثبت من وادي شيشاوة، ومن طبيعة النباتات التي تنمو في تلك المنطقة، ومن بينها السدر، ومن وجود القنفذ. ولكن في الترجمة ـــ المنقبة مايوجهها إلى أن تؤول، وهو «وكان عبداً صالحا مجاب الدعوة». وكذا عنايته بالقنفذ بخلاف بعض الأوساط البدوية التي تتصيده لتجعل منه أكلا طيبا ولذيذا، أو تتطيربه. فهذا الانزياح التديني والعرفي من قبل الصوفي فتح الباب على مصراعيه لقراءة تأويلية.

+**النمط الثالث** : وهو الذي يجد فيه القارىء انزياحا كبيرا عن الواقع الحرفي، ويمكن أن يتخذ نموذجا له الترجمة الثالثة في كتاب «التشوف» الخاصة بأبي الله الرجراجي[5]. ففيها رؤية النبي في المنام، والأمر بزيارته، وعلم المترجم له بالغيب، وركوبه على قوس قزح... كما يمكن أن يدخل ضمنه كل مايتعلق بشفاء المرضى، وطي الأرض وحصول البركة في الطعام، وتكليم الأموات والجمادات.. أي كل مايخرق قوانين الطبيعة المتعارف عليها.

كل الترجمات ـــ المناقب، مهما اختلفت درجة ارتباطها بالواقع أو مفارقتها له، قابلة لأن تؤول لتستخرج منها دلالات باطنية. وسبب ذلك أنها جاءت ضمن كتب المناقب. وبطبيعة الحال، فإن للدلالات الباطنية أن تجد سندها ومتعمدها في المعطيات

---

4 ـــ ابن الزيات، *التشوف*، ص87.

5 ـــ أنظر ترجمة ابن عبد الله الرجراجي في «*التشوف*» ص86.

الواقعية على اختلاف أنواعها ومصادرها. بيد أن هذه القراءة التأويلية ينبغي أن تخضع لقيود حتى لاينساق المحلّل لمعارفه فيسقط على الترجمة كل مايخطر بباله[6].

ب ــ دينامية عالمي النص :

في ضوء الاحتياط سنقارب الترجمة الثانية من كتاب «التشوف» باعتبارها تمثل نموذجا وسطا بين الطرفين. ذلك أن قراءتها بكيفية حرفية تجعلها ساذجة لاغناء فيها، ولكن الاستغناء عن المعطيات الحرفية يَجْتَثُّ الترجمة من أصولها الواقعية.

وسنوظف مفهوما أساسيا لمقاربة الترجمة ــ المنقبة وتشريحها. هذا المفهوم هو التفاعل[7]«Synergy» «La synergie» أو شبه التضاد. «والتفاعل المعرفي يحصل حينما يجرب «ا» آنياً كـ «ب» ولكنه ليس «ب» أي مناقضة قانون الوسط المرفوع المنطقي». إن هذا المفهوم يمكن أن يصنف إلى عدة أنماط كما أنه يمكن التمثيل له بأنواع من الأعمال والأفعال المختلفة. بيد أننا سنقتصر على ضرب المثل له بأشكال من اللعب. ذلك أن أية لعبة لها هوية واحدة تفصلها عن غيرها، ولكن لها هوية أخرى تتضاد معها، وكلا من الهويتين جوهرى للعبة، فلعبة الحصان البلاستيكي، مثلا، لها هويتان، فهي قطعة من البلاستيك، وحصان في آن واحد، وليس هناك تناقض منطقي حقيقي مستلزم اعتبارا لأن إحدى الهويتين مستنبطة أو متخيلة باعتماد على مبدأ المماثلة / اللاّمماثلة. لعبة الحصان، إذن، لها شكل الحصان ولكنها يستحيل عليها أن تشارك في سباق الرهان، ولا أن تلد، ولاأن تأكل... كما أن لعبة السفينة لها بعض خصائص السفينة، ولكنها لاتحمل الناس ولاتمخر عباب البحر.

إذا ما نقلنا هذا المفهوم من ميدان اللعب إلى ميدان المقدس فإننا نجده صالحا لتأويل طبيعة أعمال الصوفي وأفعاله. ذلك أن الصوفي هو إنسان ونبي أو نصف إله في وقت واحد. فللصوفي بعض صفات النبي ويقوم ببعض وظائفه. الصوفي، إذن، إنسان عادي وليس إنسانا عاديا، ونبي وليس نبيا، ونصف إلاه وليس نصف إلاه. إنه *يَتَمَاثَل ويتفارق*، إن له هويتين : هوية الانسانية العادية، وهوية اللاعادية في آن وأحد. وليس هناك تناقض بين الهويتين، وإنما هناك مزج بينهما.

6 ــ قبل مفهوم المماثلة والمشابهة، والمحاذاة الزمانية والمكانية. وهذا شيء مبسوط في كتب «تحليل الخطاب».

7 ــ Michael J Apter, *Metaphor as Synergy, in Metaghor : Problems and Perspectives*. edited by David.S. Miall, PP.55-70.

إن هذا التوتر هو مانجده في كثير من تراجم الصوفية. هذا التوتر الذي يكون مصدر استغراب ودهشة، لأنه يوحي بخرق بعض القوانين الطبيعية والسلوك الاجتماعي المتعارف عليه، ويوحي بالتناقض وماهو بالتناقض : في الترجمة التي نحن بصددها نجد الصوفي يؤذي القنفذ ولكنه، في نفس الوقت، يعتني به حتى يتماثل للشفاء في مجتمع يتخذ لحم القنفذ شواء لذيذا.

تمحيصا لما قدمنا من فرضيات متعلقة بالتحول الذي أحدثته الثقافة العالمة في الثقافة الشفوية البربرية، وبالمفاهيم الموظفة لانجاز قراءة الترجمة ـــ المنقبة نرجع إلى النص لمعالجته بتفصيل.

ج ـــ تشعب النص :

ننطلق من مسلمة هي أن نواة النص هي اسم الصوفي : «أبو زكرياء يحي بن لاالأذى»، ولكن هذه النواة ليست مصُوغة من أسماء الجنس والأفعال حتى يمكن لنا فهم معناها، وتبعا لذلك التنبؤ بما سيتلوها سيرا على مبدأ الانطلاق «من القمة إلى القاعدة»(8)، وإنما هي مؤلفة من كنية واسمين. أو بتعبير آخر من ثلاثة أسماء أعلام : زكرياء، و«يحي»، و«لاالأذى»، ومن اسمي علاقة، وهما «أبو» و«ابن»، فما العمل، إذن أمام هذا الوضع ؟ لحل الاشكال والاجابة عن التساؤل نستغيث برمزية أسماء الأعلام ليصير «يحي» فعلا بالاضافة إلى «يحي» الاسم، ويصبح «لاالأذى» مصدرا إلى جانب كونه اسم علم. وعليه، فإن اسم المترجم له يقدم لنا العناصر الثلاثة الضرورية المكونة للمناقب والكرامات وهي : اسم الشخص أو أسماء الأشخاص، وصفاته أو صفاتهم، وأعمالهم في زمان ومكان معينين. فالاسم هنا «أبو زكرياء يحي بن لاالأذى»، وصفاته أنه محي، وغير مؤذ، وعمله الايذاء والأحياء. وبناء على هذا، فإن اسم العلم مؤشر على ماسيحمل عليه خلال النص.

بيد أن نواة الاسم نفسها هي تمطيط لنواة أصغر منها قد تكون هي «ادر»، فهذه النواة نميت اعتمادا على الأعراف الثقافية وتقاليد الغرض المكتوب فيه، فإذا كان الاسم «يحي»، فإن الأعراف الثقافية العربية والاسلامية تضيف إليه «أبو زكرياء»، وبهذا وقع نقل أعراف ثقافية شفوية بربرية إلى تقاليد عربية إسلامية مكتوبة. كما أن اسم «يحي» دعا أيضا «يايحي خذ الكتاب بقوة»، ومع أن ليس في الترجمة ـــ المنقبة ماينبئنا صراحة بأنه حفظ القرآن، أو أخذ شيئا من مبادىء العلم، فإن فيها بعض المؤشرات

8 ـــ وعكسه من القاعدة إلى القمة : Top down and Botton up.

اللغوية التي تفيد شيئا من ذلك. تلك المؤشرات هي الرحلة إلى المشرق للحج. ولن تخلو الرحلة من إحدى الفوائد المعروفة المذكورة في بعض النصوص التراثية.

لذلك، فإننا نظن أن كيفية نسخ الترجمة ـــ المنقبة جاءت ممططة للاسم. فقد دعا الاسم صياغة عربية إسلامية معروفة، واستثارة مضادة وهو «يميت»، أي عنوان الترجمة ـــ المنقبة جمع، كالعادة، في مثل هذه النصوص بين المتضادين : المماة / الحياة.

يتبيّن مما تقدم أن افتراض اسم الترجمة ـــ المنقبة مؤثر على مضمونها أصبح يقينا. ولذلك لامناص من مزيد ايضاح. فأبو زكرياء، يحي ابن لاالأذى الرجراجي ونكيلي شفشاوني حاج صالح رحيم عامل، هذه الصفات التي أسندت إليه، ولكنها تجعله لايمتاز عن غيره *تماما* إذ يمكن أن يوصف بها أشخاص غيره. وبناء على عدم الامتياز التام هذا، فإننا سنلجأ إلى عملية تصنيفية هي :

+ الصفات الضرورية : [+ رجل]، [+ بالغ]، [+ عاقل]...
+ الصفات الجوهرية : [+ بدوي]، [+ ونكيلي]، [+ شفشاوني].
+ الصفات العرضية : [+ حاج]،]+ صالح]، [+ عامل]، [+ رحيم].

إن هذا التصنيف من الناحية المبدئية لا غبار عليه، إذ يبدأ من العام إلى الخاص فالأخص. أي مما يشترك فيه مجموعة كبيرة من الرجال إلى مجموعة صغيرة، فإلى شخص معين. وعلى هذا، فإن مايميز صاحبنا عن غيره هو صفة الرحيمية التي تجلّت في عنايته بالقنفذ. بهذه الصفة حملتها عليه الترجمة ـــ المنقبة صار يعرف ويذكر حتى يمكن أن يقال فيه : أبو زكرياء يحي بن لاالأذى الرجراجي *صاحب القنفذ*. كما أن هذا القنفذ يختلط بغيره من القنافيذ، ولكنه إذا أضيف إلى أبي زكرياء «قنفذ أبي زكرياء»، يزول الاختلاط ويقع التمييز. هكذا أصبح، إذن، الوصف العرضي وصفا ضروريا، والأوصاف الضرورية غفلا غير ملحوظة. ومع هذا فإننا نسلّم بأن العلاقة بين مختلف الصفات هي علاقة تضمنية.

الانطلاق من العام إلى الخاص عكسته الترجمة ـــ المنقبة بكل وضوح. فقد ابتدأت بعموم تجلّى في الاسم واللقب، ثم وقع التخصيص بتحديد المكان، وبأفعال كالسفر إلى الحج والعمل والصلاح. وهكذا، كلما كان يتقدم النص يضيف صفات جديدة تلقي مزيدا من الضوء على الشخصية، ويبعد صفات أخرى عنها، على أن الترجمة ـــ المنقبة يمكن أن تقسم إلى قسمين : *أحدهما* يسرد بصيغة فعل «الكون»

الماضي مقومات الشخص أوصفاته بكيفية تراكمية محايدة : وثانيهما برهنة على النواة التي هي مدار الترجمة ــ المنقبة، وهي : «عبد صالح مجاب الدعوة».

إن تقدم النص أو نموه يتحقق بعدة إوَالِيّات، ولكننا سنركز على اثنتين منها، هما : التلاصق، والتماثل.

أولا ــ التلاصق : ونقصد به ترابط الكلمات والجمل بعضها ببعض. ويهيمن في هذا النص ثلاثة ترابطات :

1 ــ **السببي** : أخذ المنجل أدى إلى كسر رجل القنفذ، وكسر الرجل أدى إلى تأذّي المتصوف فندمه على ما ارتكب فتكفيره.

2 ــ **المعجمي** : *قطع* شجر السدر.. *يقطعه*، وكسر رجل القنفذ.. *وتألمه*.. وارتكاب *الأذى* في حق *الخليقة*.. فأخذ *القنفذ*.

3 ــ الحوار الصريح المؤدى إلى المواجهة مع النفس مما خلق توترا حادا.

وبطبيعة الحال، فإن هذه العلائق المختلفة ليس بينها حدود فاصلة، وإنما بينها تداخل وتقاطع. لذا وقعت تسميتها بالخاصة الغالبة، ف «السببي» قوّى الارتباط والخطية مما يؤدي إلى تطبيق قوانين التعدي والتناظر عليه. و«المعجمي» يحكم النص برمته صراحة أو ضمنا، ولكن ليس بين مكوناته خطية. وأما «الحوار الصريح» فقد جاء في جمل معدودة.

ثانيا ــ التماثل : ونعني به اشتراك كل جملة وكل فقرة مع لاحقتها في المعنى مما يؤدي إلى انطباق قانوني التعدي والتناظر على النص. والتماثل بهذا المعنى يتداخل مع التلاصق، فكل منهما شرط وجود لأي نص مهما كان نوعه. ولكن الفرق بينهما أن التلاصق يقوم على *التجاوز*، والتماثل يعتمد على الانشطار أو الجمع بين مجالين أو مفهومين مفترقين. وهو حين ينشطر يبعد شطرا أو شطرين، وقد يبقيه أو يبقيهما كامنا أو كامنين وراء ستار الشطر المنمي والمتحدث عنه.

وعلى هذا الأساس، فإن الانشطار[9] يحكم الترجمة ــ المنقبة كلها، ولكنه يتجلّى ــ بصفة أساسية ــ في البرهنة، وخصوصا في فعل «أخذ»، فهو أدى، في المرة الأولى، إلى إثم، وحفز، في المرة الثانية على التكفير عن الاثم. بيد أن هذا الانشطار المعلن عن نفسه وراءه انشطارات أعمق. ونستطيع تبيانها من خلال وقائع النص التالية :

خلق الله يتجلى :

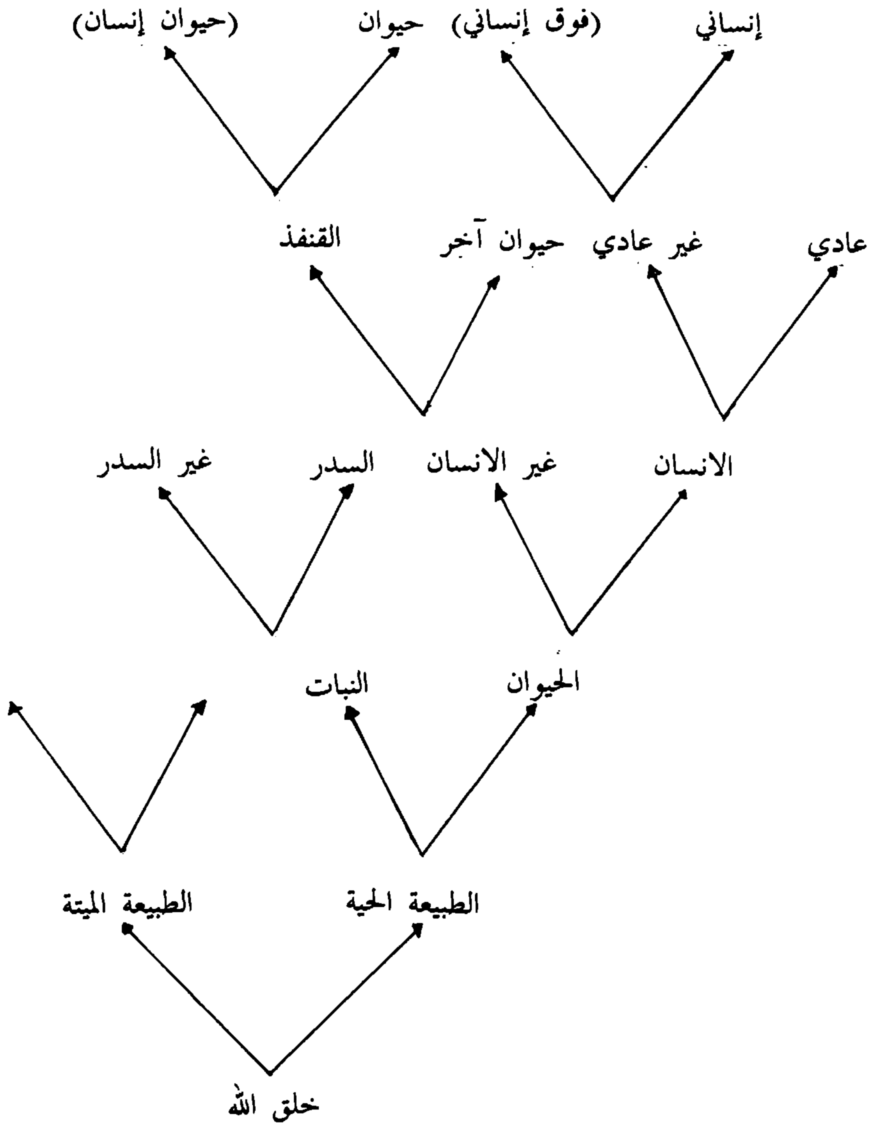
ــ في المظاهر الطبيعية من فضاءات جغرافية ووديان وغيرهما.

ــ في الحيوان الذي يتشعب إلى القنفذ وغيره.

ــ في الانسان الذي يتفرع إلى الآنسان العادي الذي يمارس الأشغال الانسانية الشاقة أو العادية لضمان الحياة، وإلى الانسان اللاعادي المستجاب دعاؤه. كما أن الانسان قد يكون قاسيا يوذي خلق الله بمختلف أجناسه ويستغله أنواعا من الاستغلال، وقد يكون رحيما يعطف عليه ويمده بأسباب الحياة. هذا الانسان الرحيم، له ــ من جهة خصائص إنسانية. إذ يطعم ويسقي ويشفي. وهو بفعله هذا، له خصائص الألوهية، إذ الالاه، في العقيدة الاسلامية، هو الذي يطعم ويسقي ويشفي ويميت ويحيي.

ولنوضح هذه الانشطارات في شكل شجرة طبيعية ملائمة للتصورات الاسلامية.

9 ــ يقابله : Bifurcation وهذا المفهوم يتردد كثيرا في النظرية الكارثية.



ومايظهر من هذا الرسم أن الترجمة ــ المنقبة فكرت بالأشياء المحسوسة مثل الانسان والنبات والحيوان والماء والتين والزبيب والمنجل والخابية والجبائر، وهذه الأشياء كلها هي خلق الله الذي انبثق من أصل وحيد، ولكنه كلما تقدم انشطر شطرين أو ثلاثة (وربما أكثر)، وامتاز. بيد أنه قد ينتهي في الأخير ليكتسب مظاهر

الانسانيّة (القنفذ ـــ الانسان)، وبعض الناس تتجلّى فيه شواهد الألوهية. (الانسان / النبي / شبه الالاه).

د ـــ بناء عالم الامكان :

هكذا، إذن، نجد في الترجمة ـــ المنقبة قنفذا له خصائص مشتركة مع الانسان، وهكذا نَعْثُرُ فيها أيضا على إنسان شبيه بالنبي وبالالاه. أي أن «القنفذ إنسان» و«الانسان نبي أو إلاه». وإذن، وقع تساند بين *الواقع والممكن*. ولبناء عالم الامكان نصوغ التشبيهات التالية معتمدين على النص :

1) المنجل معصية.
2) شجر السدر شعر عانة.
3) القنفذ إنسان.
4) الماء والتين والزبيب أنواع العبادات.
5) الخابية خلوة العبادة.
6) الجبائر مواعظ.
7) الصوفي نبي أو إلاه.

إذا كانت هذه هي التشبيهات التي أمكن استخلاصها من الترجمة، فكيف يمكن إدخال عالم الواقع في عالم الامكان، وعالم الامكان في عالم الواقع ؟ للاجابة عن هذا التساؤل في التحليل والتوليف من «1» إلى «7».

1)**المنجل**	**معصية**
[+ أداة]، [+ حادة]، [+ للقطع]، [+ مؤذية]،[+ تسيل الدم]، [+ تحدث ثغرة في الجسم وفي غيره]	[+ فعل]،[+ مؤذ]،[+ محدث ضررا في العمل الصالح]، [+ ناتجة عن أي عمل مخالف للشريعة].

فالجامع بين الموضوع الأول والموضوع الثاني هو الحاق الأذى والضرر بشيء لايباح إلاّ بالشريعة. وهذا المعنى سيوضحه التشبيه الثاني :

2)**شجر السدر**	**شعر العانة**
[+ كثيف]،[+ مستقيم]، [+ شائك]،[+ مضر للجسم]،	[+ كثيف]، [+ مستقيم]، [+ مسيل]،[+ مظنة لتَحْقيقِ

[+ مسيل]،[+ مظنة للاستعمال]. المنفعة والممتعة].

. فالمماثلة بين الطرفين هي التسييل ومظنة الاستعمال وتحقيق المنفعة والمتعة. وهذا العنصر الأخير هو مايوضحه التركيب التالي :

3)القنفذ	إنسان
[+حي]،[+ ذو شوك]،	[+ حي]،[+ ممكن استعماله
[+ مؤذ]،[+ ممكن أكل لحمه]،	والتمتع به]،[+ قابل للعلاج
	والتربية والتهذيب].

فهناك خصائص مشتركة بين القنفذ والانسان، أهمها : أن كلا منهما قابل لأن يتمتع به ويعنى به حتى يستقيم حاله. ويزيد توضيح هذا التشبيه التالي :

4)الماء والتين والزبيب	أنواع العبادات
[+ أصل في الحياة وأساسٌ لها]،	[+ أصل في تهذيب الشخصية]،
[+ احترامها]،[+ عذوبة	[+ احترامها]،[+ حلاوتها]،
المذاق]،	[+ تقريب العبد إلى ربه].

فالعلاقة الموجودة بين الحدين هي الاحترام والحلاوة، والخاصة الأخيرة في الحد الثاني تسلمنا إلى تشبيه يعكس مكان تحققها، وهو :

5)الخابية	خلوة العبادة
[+ فضاء]،[+ مظلم ومغلق]،	[+ فضاء مغلق]،[+ مظلم]،
[+ وضع فيه القنفذ للعلاج].	[+ يعتكف فيه الانسان للتعبد].

فالجامع، إذن، هو العلاج لكل من الحيوان والانسان بحصره في فضاء لاسترجاع مافقده واكتساب مؤهلات جديدة بواسطة :

6)الجبائر	مواعظ
[+ مايشد به العظم المنكسر حتى	[+ مايقال من كلام مؤثر ومهذب
يجبر].	حتى تنجبر النفوس الكسيرة]،
[+ يقوم بالجبيرة مجبر].	[+ يقوم بها العابد أو المتصوف].

وهذا العنصر الأخير يسلمنا إلى التشبيه المتوج لتلك التشبيهات جميعها، وهو :

7)الصوفي	**نبي أو إلاه.**
[+ الاطعام والاسقاء للقنفذ]،	[+ رد الجوارح التي تفقد]،
[+ تجبير الكسر]،[+ شفاء المرض].	[+ إبراء الأكمه، والأبرص]،
	[+ إحياء الموتى]،[+ الاطعام والاسقاء].

يتبين من تحليل التشبيهات التي ألّفناها كيفية تدرج النص في بناء دلالاته العامة، «فالمنجل» (الآلة الجنسية) هو وسيلة المعصية إذ أنه أصاب القنفذ (شعر العانة). إن أي صاحب «منجل» وأي «قنفذ» قد يرتكبان ظلما وإثما وذنبا لأن العبد ليس معصوما، وعلى هذا، فإنه من الممكن أن يعصي الله، ولكنه من الممكن أيضا أن يتوب ويعالج بأنواع من العبادات والمواعظ والتربية والرياضة حتى ينهض ليسير في طريق السالكين على يد المتصوف الذي له قبس من النبوة وإمداد إلاهي. وهذا ما عبرت عنه الترجمة ـــ المنقبة في آخرها : «إلى أن انجبر فذهب». علاج السيئات، إذن، هو التصوف. كما يتبين أن العناية بمقومات الحياة المادية ضرورية للقيام بالعبادات وغيرها، فعلى الانسان أن يكد ويجتهد لتحصيل مايقتات به ككقطع السدر أو فلح الأرض أو المتاجرة.. كما أن عليه أن يدخر مااستطاع. ولكن عليه أن يكون ـــ في الوقت نفسه ـــ عطوفا رحيما بخلق الله بإطعامه وعلاجه.

والترجمة ـــ المنقبة، إذن، هي مثل ضرب ليستمع الناس له وليستخلصوا منه العبر والمواعظ.

3 ـــ خلاصة :

نظرنا إلى هذه الترجمة ـــ المنقبة على أنها تعبر عن واقع لاسبيل إلى وجوده أو إنكاره. فهي تذكر اسم شخص معين في فضاء معين ذى خصائص. ولكن إذا كانت المعطيات الواقعية تفرض نفسها حدسيا ونظريا على القارىء، فإنها ليست إلا مؤشرات لبناء عالم الامكان. وعالم الواقع وعالم الامكان يتعاونان ويتجادلان لبناء دلالة أعمق وأخصب.

بيد أن القراءة التأويلية الباحثة عن موازيات يجب أن تخضع لقيود معجمية وتركيبية ودلالية وتداولية حتى لايحمل النص مالايحتمل وحتى لايصير وسيلة تستعمل للتعبير عن أفكار قبلية. وقد خضعنا لهذه القيود في تأويلنا وإن لم نصرح للقارىء بطبيعتها. ونبهنا إلى ضرورة تصنيف المناقب والكرامات إلى أنماط بحسب درجة انزياحها عن الواقع. إذ لايمكن أن تقارب الترجمات الواردة في كتاب

«التشوف» وغيره بنفس الكيفية. فهناك ترجمات تكاد تقدم معلومات واقعية متواترة عن شخصيات معروفة كالفقهاء، وهناك ترجمات تحتوي على كرامات وخوارق.

تناول المناقب والكرامات يفرض استعمال مفاهيم ملائمة للوصف والتفسير، وأهم ماوظفنا منها : التفاعل(Synergy) والانشطار(Bifurcation) . وعلى ضوء هذه الأسس يجب أن ينظر إلى المفارقات والتفرقات التي سرنا فيها، فالمنجل / معصية، والقنفذ / إنسان، والمتصوف / نبي...

ودفعا بمفهومي التفاعل والانشطار إلى أقصاهما أوصلناهما بمفهوم العوامل الممكنة الذي هو فعال في مقاربة نصوص الكرامات والخوارق، في تقديم الوسائل الضرورية لالحاق عالم بعالم وتحقيق التفاعل بينهما. واستثمارا لهذا المفهوم صغنا تلك التشبيهات وصنفنا أنواع الصفات (ضرورية، وجوهرية، وعرضية)، لبناء عالم الامكان الذي يخرج النص من سذاجته الحرفية.

بهذا الاخراج أمكن الكشف عن مكونات الوجود البشري النازع إلى ضمان حاجاته الأولية والثانوية : *الحياة والتدين والجنس*.

الولي والجَمَل

عبد الفتاح كيليطو

في كتاب *التشوف* لابن الزيات، استرعت انتباهي ترجمة لولي اسمه أبو سهل القُرشي. هذا الولي لسيت له شهرة تعادل من قريب أو من بعيد شهرة أولياء آخرين يرد ذكرهم في الكتاب، كأبي يعزى وأبي مدين. ثم إن ترجمته لاتتعدى أربعة سطور، ومع ذلك أوقفتني لأنها على قصرها أثارت في ذهني العديد من الأسئلة، وفي مقدمتها هذا السؤال الذي يدل على التعلق بالقصة وبما لايمكن أن تجيب عنه القصة : ثم ماذا حدث بعد ذلك ؟ ولعل القارىء سيشاطرني ارتسامي عندما سيطلع على نص الترجمة وعلى ماجرى لأبي سهل القرشي مع جمل من الجمال :

«وَرَدَ من بلاد المشرق فدخل المغرب ونزل برباط تاسماطت من عمل مراكش فمات به. وقبره معروف يتبرك به إلى الآن. ونقل الخلف عن السلف أنه جاء من المشرق على قدميه وعلى عاتقه مخلاته التي جعل فيها كتبه. فمشى يوما إلى أن كلمه جمل بإزائه فقال له : يا أباسهل، اجعل مخلاتك علي لتستريح من حملها»[1].

هذه القصة خالية من كل تعليل للأفعال والأحداث التي تشتمل عليها، وإضافة إلى ذلك فإنها على مايظهر تفتقر إلى نهاية، إلى تتمة أو تكملة. فكأنها والحالة هذه نص مطوي لانبصر منه إلا قسما ضئيلا، كلمات قليلة، ويتعين علينا أن نقوم بنشر النص وبسطه كاملا لنقف على الأقسام الغائبة والكلمات الشاردة.

1 — ابن الزيات، *التشوف إلى رجال التصوف*، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط،1984، ص 208.

ليس من العجب أن تُكلّم الحيوان، العجب هو أن يُكلمكَ الحيوان، وهذا شيء نادر لم يتيسر إلا لأشخاص قلائل كالنبي سليمان الذي خاطبه الهدهد وتوجهت إليه النملة بالقول. إن ماحدث لأبي سهل القرشي يكرر النموذج السليماني. وبصفة عامة فإن الكرامات المثبتة في كتاب *التشوف* تعيد أمثلة سابقة، بحيث أن المتلقي يندهش منها في مرحلة أولى، ثم يخف اندهاشه بعض الشيء في مرحلة ثانية عندما يرجعها إلى معجزات أو كرامات حصلت فيما قبل. فالكرامة مبنية على التكرار، والولي ملزم ضمنيا بالانخراط في صف من سبقوه، ملزم بالاندماج في أسرة الأنبياء والأولياء، لأن هذا الاندماج هو الذي يؤكد جدارته واستحقاقه ويمنحه بعدا دينيا لايتحقق بصفة تامة في حالة انفراد الولي بكرامة لامثيل لها في الماضي.

إن ما حصل لأبي سهل (مخاطبة الجمل له) يبرز بصفة أوضح عندما يُربط عموديا بنماذج ماضية (النبي سليمان)، وأفقيا (أي في سياق *التشوف*) بتجارب مماثلة، تجارب لاتنحصر في حديث الحيوان، بل تشمل الحديث بصفة عامة وعلاقة الأولياء مع الكلام. وإذا كانت الكرامة مرتبطة بخرق العادة، فإن ماخرق في قصة أبي سهل قانون لغوي يقضي بأن العجماوات لاتنطق وليس في استطاعتها بالتالي أن تخاطب الانسان بلسان عربي مبين. يترتب عن خرق العادة أن علاقة الأولياء باللغة، وبالكلام، علاقة غير عادية في أغلب الأحيان.

من المعروف أن أحوال الأولياء تخالف ماألفه الناس ومادرجوا عليه. فمنهم من «إذا اشتهى اللحم اصطاد السلاحف في البرية فأكل لحمها»[2]، ومنهم من يشرب ماء البحر إلى أن يروى[3]، ومنهم من يفر من العمران ويأوي إلى «الشواهق وبطون الأودية»[4]، ومنهم من «إذا لقي امرأة في طريق يرد وجهه إلى الحائط حتى تبعد منه»[5]... وطبعا فإن أقوالهم تشذ عن المألوف. فمنهم من «إذا تكلم بكلمة أعادها مرارا فإذا سمعه من لايعرفه ظن أنه مجنون»[6]، ومنهم من يجعل كلامه «أمثالا، فمن

2 ــ *التشوف*، ص110.

3 ــ *التشوف*، ص415.

4 ــ *التشوف*، ص259.

5 ــ *التشوف*، ص.258 ــ 259.

6 ــ *التشوف*، ص.158.

لم ينتبه له ويتأمله عده لغوا»[7]. ومنهم المولع بتأويل معنى الكلمات تأويلا غريبا فيصدم مخاطبيه ويثير استنكارهم، ولا يرتفع سوء التفاهم إلا عندما يفسر مغزى تورياته ومقصودها[8]. ومنهم من يعلم ماتكنه الضمائر وما لا تفصح عنه الألسنة، ومنهم من يرى الأموات في المنام فيحدثهم ويحدثونه، ومنهم من «يكلم الجن وحدثني أن أمير الجن عاهده أن لايكتب مكتوبه لمصروع إلا برىء»[9]. الكلام في هذه الحالة الأخيرة له أثر في الأشخاص فيصير قوة يصرفها الولي في شتى الأغراض كإنزال المطر وقت الجفاف وإنزال العقاب بأهل الاساءة. وهكذا فإن أحد الأولياء سأل عن الفقهاء الذين أفتوا بإحراق *كتاب الاحياء* للغزالي «فكان كلما سمي له واحد منهم دعا عليه ثم قال : والله، لاأفلح هؤلاء الأشقياء ! فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء»[10]. وعندما يعلم الناس أن الولي مجاب الدعوة فإنهم يهابون القوة الصادرة من كلامه ويتقون دعاءه.

على الرغم من امتلاك الولي لناصية الكلام فإنه يهاب الكلام أحيانا، أو على الأصح يهاب السرد. فهو يُحرّم على نفسه رواية مايحصل له من كرامات، حفظا للسر وصونا لنفسه من العُجب والافتتان. بل إنه يحرم السرد على غيره فيطلب ممن يشاهدون كرامته أن يستروا عليه وألا يفشوا السر وأن يصونوه إلى أن يموت، فهو لايود أن يصير محل سرد إلا عندما يتحول إلى جثة هامدة. وقد يعلل تحريمه للسرد بكونه يخشى من افتضاح أمره ومن مضايقات قد تصل إلى حد القتل[11].

إذا كانت علاقة الولي بالكلام تشذ عن المألوف فإن علاقته بالكتابة تثير أيضا كثيرا من الاستغراب والحيرة. فهذا رجل «كان أقطع اليدين من الكفين [...] وكان مع ذلك يكتب في خلوة ولايُدرَى كيف يكتب»[12]. وهذا آخر يقول : «إذا أشكل علي معنى في شيء أنظر في أي جهة كانت من جهات البيت فأجده

---

7 — *التشوف*، ص.287.

8 — اشتهر أبو العباس السبتي بفن التورية، وكان «قد أُعطي بسطة في اللسان وقدرة على الكلام، لايناظره أحد إلا أفحمه» (*التشوف*، ص.451).

9 — *التشوف*، ص.304.

10 — *التشوف*، ص.145.

11 — قال أحدهم متحدثا عن بعض المريدين : «لو تكلموا بما استفادوا من مواهب الله تعالى لأفتى هؤلاء الفقهاء برجمهم» (*التشوف*، ص.293).

12 — *التشوف*، ص.227.

مسطورا»[13]. وقد تكون الكتب هي الصلة الوحيدة التي تجمع الولي بالناس وتحول بينه وبين التوحش المطلق. وفي هذا السياق تجدر الاشارة إلى ولي «لم يكن له مأوى يأوي إليه» ولم يكن يحب الحديث مع الناس لأنه «كانت عنده مخلاة فيها كتب يعلقها في عنقه. فإذا خلا بنفسه يخرج منها كتابا يقرأه»[14]. محبة الكتب، المخلاة، التصاق الكتب بالجسد : كلها صفات تقرب هذا الولي من صاحبنا أبي سهل القرشي.

من أين جاء أبو سهل ؟ من المشرق. هذا العنصر على مايبدو هو كل مانعرفه عن أصله ومكان نشأته، إلا أن هناك عنصرا آخر يوحي بورُوده من مكة، أو على الأقل يشير إلى كونه ينحدر من أمّ القرى. هذا العنصر هو الاسم : القرشي. فأبو سهل من القبيلة التي ينتمي إليها الرسول، أي أنه من القوم الذين نبع فيهم الوحي وأشرق عليهم النور الالهي.

أما لماذا أتى إلى المغرب فذلك ماتتعذر معرفته ؛ فالنص لايقدم أي تعليل لهجرة صاحبنا من الشرق إلى الغرب. كل مافي الأمر أنه جاء من البلاد التي تشرق فيها الشمس إلى البلاد التي تغرب فيها. فكأنه جاء يتتبع مسار الشمس، وكأن القصد من تنقله البحث عن المكان الذي يغرب فيه الكوكب المنير[15]. ولما حَل بالمغرب «نزل» بأحد الرباطات «فمات به»، أي أنه اختفى من وجه الأرض كما تفعل الشمس عندما تنزل من السماء وتغيب عن الأنظار.

بعد طواف طويل توقف أبو سهل «برباط تاسماطت من عمل مراكش» ولم يغادره، وأخيرا رابط بقبر واستقر فيه نهائيا. ورغم غيابه فإن قبره شاهد عليه، ينوب عنه ويقوم مقامه. رغم أنه هبط إلى أعماق الأرض فإن قبره بارز للعيان، يعلو سطح الأرض كشمس تسطع من جديد، ويقصده الناس للتبرك به، لأن صاحبه أتى يوما يحمل العلم على عاتقه، أتى يحمل قبسا من النور الذي يغمر منزل الوحي.

لماذا قطع مسافة طويلة على قدميه ولم يركب دابة من الدواب ؟ ألإدقاعه وخلويده ؟ أرغبة منه في التشديد على نفسه وإذلال جسده ؟ أتشبها بمن يحج على

13 ـــ *التشوف*، ص229.

14 ـــ *التشوف*، ص.259.

15 ـــ الثنائية مشرق / مغرب لها أهميتها في مقدمة التشوف، حيث يورد ابن الزيات العديد من الأحاديث النبوية التي تشيد بفضل أهل المغرب (31 ـــ 33).

القدم ؟ مهما كان السبب فإن إشارة النص إلى هذه النقطة دليل على أهميتها وعلى أنها تستحق أن تُسجل وتُعدّ من فضائل أبي سهل. بل إنها دليل على أن صاحبنا انفرد بهذا السلوك وتميز به عن الرَّكب الذين صحبوه أثناء السفر. ذلك أنه يمكن الجزم، رغم صمت النص، أن أبا سهل لم يكن وحيدا عندما كلمه الجمل. وإلا فمن شاهد الحدث وأخبر به ؟

قد يقال : أبو سهل قام بنفسه برواية الحدث العجيب الذي وقع له في طريقه إلى المغرب ! لكن هذا القول مرفوض من عدة وجوه. فلا يتصور أن يقوم أبو سهل بالحكاية لأنه إن فعل سيخالف مادرج عليه القوم من التكتم ومن إخفاء مايحصل لهم من كرامات وألطاف إلهية. بل إنهم، كما سبق أن رأينا، يناشدون الناس بعدم نقل مايشاهدونه منهم من أمور عجيبة. ثم إذا افترضنا أنه أخبر بحكايته، فمن ياترى سيصدقه ؟ سيعتقد الناس أن به مسا من الجن أو وسوسة من الشيطان وسيلحقون كلامه بحديث خرافة وبأحاديث طسم وأحلامها. فالشرط الأساسي للكرامة ألا يخبر بها الولي، وإنما أشخاص آخرون يشاهدونها ثم يروونها، ولابد أن يكون الرواة معروفين بأسمائهم جديرين بالثقة. ولهذا نرى ابن الزيات حريصا على ذكر مصادره وإثبات أسماء مخبريه ومشغولا بالتأكد من صدقهم وأمانتهم. فالكرامات ينبغي أن تنتشر «بألسنة الثقات»[16] و«بنقل أرباب المساند»[17]، وتصح عندما ينقلها راو «مُتَحقّقٌ فيما روَاه مُحَقّق»[18]. وكثيرا مايضيف ابن الزيات، بعد إيراده كرامة من الكرامات، تعليقا يؤكد الخبر : «وهذه القصة مشهورة صحيحة»[19]، «حدثني بهذه القصة وقال لي إنها صحيحة»[20]...

لامجال إذن للاعتقاد بأن أبا سهل كان وحيدا في الفلاة عندما خاطبه الجمل. كل القرائن تثبت أنه كان ضمن قافلة، ضمن جماعة من المسافرين شاهدوا ماجرى وسمعوا كلام الجمل ثم أخبروا بالقصة. ورغم أن الإسناد غير مثبت في الترجمة بصفة دقيقة، فإن هناك إحالة إلى عدد هائل من الرواة : «ونقل الخَلَف عن السَلَف...».

---

16 ـــ *التشوف*، ص.113.

17ـــ *التشوف*، ص.114.

18 ـــ *التشوف*، ص.113.

19ـــ *التشوف*، ص.477.

20ـــ *التشوف*، ص.274.

القصة ليست مسندة إلى أشخاص محددين ومعينين، وإنما إلى سلسلة من الناقلين لم يُسمّهم ابن الزيات لكثرتهم ولأن ماروره أصبح معروفا ومتواترا، وشاع في الأرجاء فارتفعت ضرورة الاحتراز والتثبت في نقل الخبر.

جاء أبو سهل يحمل على عاتقه (أي مابين المنكب والعنق) مخلاة جعل فيها كتبه. وعلى مايبدو فإنه لم يحمل معه شيئا آخر، فالكتب هي زاده ومتاعه. أية كتب ؟ الأرجح أنها ليست من تأليفه وأنه انتسخها من كتب أخرى، لأن المترجم لم يذكر له مصنفات. وحسب مايبدو فإنه قرأها على شيوخه في المشرق، لأن الكتب كما هو معروف كانت تقرأ على أصحابها أو على رواتها المجازين أي الذين لهم الصلاحية في تدريسها وتبليغها.

لماذا طلب الجمل من أبي سهل أن يجعل عليه مخلاته ؟ كل الاحتمالات ممكنة مادام النص لايشير إلى اللهجة التي استعملها الجمل لمخاطبة صاحبنا. لهجة الآمر الذي لايناقش قوله ؟ لهجة الناصح الودود ؟ لهجة المشفق الحنون ؟ هذه الاحتمالات لاتنفي احتمالا آخر قد لا يكون مناسبا، ومع ذلك لايجوز إهماله قبل تفحصه. سنفترض أن لهجة الجمل لهجة المستهزىء، أو الساخر. فكأنه يُعَيِّر أبا سهل بكونه انحط إلى مرتبة الدواب التي تتكفل بحمل أثقال الانسان ! إن حمل الأثقال من شأن الدواب ومع ذلك يتحاشاها أبو سهل ويأبى إلا أن يحمل كتبه على عاتقه. لنلاحظ أن الجمل ناداه باسمه : «يا أباسهل»، وهو اسم يعني اليُسر والرِّفق واللّين ؛ ثم إن السهل نقيضُ الحزْن، ويعني الأرض الممتدة المستقيم سطحها. فكأن الجمل يقول لصاحبنا : لِم كل هذا الضنى وفي الدواب راحة للانسان ؟ لِم التضييق على النفس وبإزائك جمل وظيفته حمل أثقالك ؟ لِم تهت عن الصواب إلى حد التشبه بالدواب ؟

وبالفعل فإن أبا سهل يرزح تحت ثقل مخلاته ومن الأكيد أنه يسير منحنيا مطأطىء الرأس يكاد يدب على أربع. وفضلا عن ذلك فإنه يحمل مخلاة، والمخلاة مايُجعل فيه الخَلَى أي العُشب، المخلاة يُجعل فيها العَلَف وتُعلّق في عُنُق الدابة. فالكتب في هذا السياق مماثلة للعَلَف الذي لايصلح إلا لآكلي العشب، للبهائم التي لاشغل لها سوى حمل الأثقال والأكل والاجترار[21].

21ـ تحيط بالكتب شُبهة، ريبة تطالعنا منذ القدم. فالعلم النافع هو العلم المحفوظ في الصدور، أما العلم المحفوظ في الكتب فهو علم ضائع. تؤكد هذه الريبة أبيات من الشعر يذكرها الجاحظ في كتاب الحيوان (تحقيق محمد عبد السلام هارون، I، ص.61) ومن بينها هذا البيت :

استودعَ العلمَ قرطاسا فضيَّعَهُ فبئسَ مُستودعُ العلمِ القَراطِيسُ

لم يطلب الجمل من أبي سهل أن يركبه، طلب منه فقط أن يجعل مخلاته عليه. سيظل أبو سهل يمشي على قدميه إلى أن يبلغ مقصده. والظاهر أن مصدر التعب ليس المشي، وإنما حمل المخلاة. لقد جاء صاحبنا متجردا من كل شيء، ماعدا من كتبه ؛ ليس له زاد، وليست له دابة، كل مايملك مخلاة تحتوي على بعض الكتب. إنه متحرر من كل شيء، ولكنه لم يتحرر من الكتب التي تشده إلى الماضي، إلى ما خلف وراءه. إنه يحن إلى الماضي، وعلامة هذا الحنين مخلاة تقصم ظهره وتنهك قواه. لكي يستقبل حياة جديدة[22]، يتعين عليه أن يتخلى عنها، أن يتحرر من عبوديتها، أن «يستريح من حملها»، أن يستريح منها. إن في حمل الكتب شقاء لا ينتهي إلا عندما يلقيها صاحبها على ظهر دابة[23]. الشقاء يكمن في الكتب، وإن من يحملها يحمل مالاطاقة له بحمله فيتعثر في مشيه ويقاسي مالايحصى من الشدائد. والراحة هي إزاحة المخلاة عن العاتق والتخلص من الكتب.

عندما ينتهي القارىء من قراءة ترجمة أبي سهل، فإنه يتساءل : ماذا حدث بعد أن كلم الجمل أبا سهل ؟ ماذا كان رد فعل هذا الأخير ؟ هل استجاب للدعوة الموجهة إليه ؟ هل وضع المخلاة على ظهر الجمل ليستريح من حملها ؟ لاشك أنه لبّى الدعوة لأنها، بصدورها من حيوان غير ناطق أصلا، شيء خارق، شيء يدل على تدخل قوة تتعدى الفهم العادي للعالم والقوانين المتحكمة في الأشياء. فليس بوسع أبي سهل إلا أن يمتثل للأمر ويستريح من حمل الكتب.

ثم ماذا كان مصير هذه الكتب ؟ ومصير الجمل ؟ هل ظهر هذا الحيوان العجيب فجأة وخصيصا لحمل مخلاة أبي سهل ؟ في هذه الحالة سيرافق صاحبنا إلى أن يصل إلى مراكش، وبعد ذلك سيختفي لأن دوره سيكون قد انتهى ؛ وخلال السفر الطويل سيرمقه مرافقو أبي سهل بعين الدهشة والاكبار. أما في حالة ماإذا كان الجمل ضمن جمال القافلة، فإنه سيصير عند حلوله بمراكش أعجوبة الوقت، لأنه تكلم ولأن الكرامة تحققت عن طريق كلامه. سيصير مقرونا بأبي سهل وسيهرع الناس لمشاهدته، بل سيترقبون منه مزيداً من الكلام، لأن الجمل الذي تكلم مرة لا يستحيل أن يتكلم مرة أخرى.

22ـــ خصوصا وأنه داخل إلى المغرب، حيث سيموت، أي حيث سيطرح عنه عبء الحياة وثقل الدنيا.

23ـــ لما توفي ابن رشد حمل جثمانه من مراكش إلى قرطبة «ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر [...] فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : ألا تنظرون إلى من يعادل الامام ابن رشد في مركوبه ؟ هذا الامام وهذه أعماله يعني تواليفه» (ابن عربي، *الفتوحات المكية*، طبعة بيروت، I، ص. 154).

كتب المناقب كمادة تاريخية

حليمة فرحات وحامد التريكي

إن المادة التاريخية التي في متناول الباحث في تاريخ الغرب الاسلامي خلال الفترة المسماة «القرون الوسطى»، هذه المادة التي تتضمن المؤلفات «الكلاسيكية» التاريخية والجغرافية والأدبية والفقهية بما فيها كتب طبقات العلماء، لتبعث على تسجيل الملاحظة الأساسية التالية : هذه المؤلفات برمتها تبقى غير كافية لادراك سلسلة من الأحداث التاريخية ومن الأزمات السياسية والاجتماعية الحادة التي طبعت المجتمع المغربي بشطريه، الحضري والقروي معا، بحيث صارت من مقومات الهوية المغربية على المدى الطويل خصوصا. وإذا كانت تلك المؤلفات تصف أحيانا بنوع من الاسهاب ردود فعل أولي الأمر المباشرة تجاه بعض الأحداث ــ ومن صفات ردود الفعل هذه السرعة في معالجة الأمور باستعمال وسائل مادية وفكرية هائلة ــ فإنها، أي المؤلفات المذكورة، قلما تتطرق لنفس الأحداث في حد ذاتها وأسبابها واتساع رقعتها وبالتالي في عمقها كظاهرة من ظواهر الانفجارات الشعبية الاصلاحية المنضوية عموما تحت شعارات دينية كما هو الشأن في المجتمعات الوسيطية، إسلامية كانت أو مسيحية.

إن هذا التساؤل المطروح على المؤلفات «الكلاسيكية» المذكورة ليحفز المؤرخ إلى البحث عن مصادر أخرى من شأنها أن تساعد على فهم مدلول تلك الانفجارات، ونشير بطبيعة الحال هنا إلى المادة التي نحن بصددها وهي أدب المناقب.

من جملة الأحداث التي أثارت انتباهنا خلال التنقيب التاريخي في كتب المناقب، في الفترة المحددة، اخترنا ثلاث أمثلة تشكل في الحقيقة تيارات أساسية لاتشفي الغليل في وصفها المؤلفات التاريخية الأخرى، وهي :

1 ــ مواقف بعض رجال الدين من الحكمين المرابطي والموحدي.

2 ــ التيار الصوفي والعلاقات المتينة التي أصبحت تربط الصلحاء والأولياء فيما بينهم وماترتب عنها من ظهور شبكة من المريدين، واسعة النطاق، وذلك قبل تأسيس الزوايا.

3 ــ تيار الزوايا خلال القرن السابع الهجري (13م). ونركز هنا بصفة خاصة على الزاوية الزكراوية لأنها تشخص الاشكالية المطروحة أي غياب المعلومات حول هذه الزاوية في المصادر التقليدية وإثباتها في كتب المناقب، علما بأن هذه الحركة المنسوبة إلى المسمى أبي زكريا تبرز من خلال النصوص في شكل جدال حاد محوره الرئيسي ظهور «البدع» بانتشار التيارات الصوفية في أوساط العامة.

1 ــ مواقف بعض رجال الدين من الحُكمين المرابطي والموحدي

نسجل في بداية الأمر أننا نعني برجال الدين أولئك الصلحاء المترجم لهم في كتب المناقب على اختلاف أصنافهم، ومهما كانت درجتهم في العلم، مادام القاسم المشترك بينهم فيما يهمنا هنا، هو موقفهم من أرباب الحكم سواء دافعوا بذلك الموقف عن علمهم مثل ابن النحوي أو دفعوا الجور عن الرعية، جور المغارم، أو اختلاس أموال المسلمين كأموال الأحباس، أو تسلط الجيوش على الأمة كما سنرى ذلك من خلال تراجم عبد السلام التونسي وأبي الأمان وأبي الحجاج يوسف الكلبي وغيرهم ؛ ونسجل في نفس الوقت أن الكرامة تلعب الدور الأساسي في معظم هاته المواجهات.

فمن الطبقة الأولى، طبقة العلماء الزهاد، نقف برهة على ترجمة ابن النحوي(1) المشهور بمواقفه «النضالية» من قضية احراق كتاب *الإحياء* للغزالي. فابن النحوي هذا إفريقي، أصله من طوزر قدم من مقره بقلعة بني حماد إلى سجلماسة حيث أخذ في تدريس «أصول الدين وأصول الفقه» فاصطدم هناك برؤساء البلد بسبب

(1) *التشوف إلى رجال التصوف* لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي، ابن الزيات، الترجمة رقم9 ؛ تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية. الرباط 1984.

هذه العلوم التي أدخلها، حسب صاحب *التشوف*، فغادر المدينة بعد أن دعا على الرئيس الذي طرده، فانتقل إلى فاس حيث اصطدم من جديد بالقاضي أبي دبوس فدعا أيضا عليه ؛ وطبعا كانت الدعوى نافذة المفعول إذ قتل الأول بينما لقي الثاني نحبه فورا. وأخيرا رجع ابن النحوي إلى قلعة بني حماد وتوفي بها سنة 513 (1119 ــ 1120م). ولا داعي إلى التذكير بأن ابن النحوي قد لعب دورا أساسيا في نشر كتب الغزالي والدفاع عنها في غمار الأزمة المتولدة عن إحراق *الإحياء*. وننقل من ترجمة ولي أغمات، أبي محمد عبد الله المليجي وهو باعترافه أقل علما من أمثال ابن النحوى، موقفه الخاص من نفس قضية *الاحياء*. يقول ابن الزيات : «لما أفتى الفقهاء بمراكش بإحراق كتاب *الاحياء* للغزالي، فأحرق بصحن جامع السلطان، سأل أبو محمد (المليجي) عن الذين أفتوا بإحراقه فكان كلما سمي له واحد منهم دعا عليه ثم قال : والله لاأفلح هؤلاء الأشقياء. فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء»[2]. ولسنا هنا بصدد دراسة تأثير الغزالي على الصوفية في المغرب ولكننا نشير إلى أن كتب المناقب تنفرد بمعلومات وتفاصيل نادرة حول استعمال الغزالي كشعار ضد الدولة المرابطية، وأن مما يبعث على التساؤل في نفس الوقت انعدام وجود مؤلفات معاصرة للفترة المذكورة حول الغزالي وكتبه، هذا فضلا عن كون المواقف الموالية أو المعارضة للغزالي لم تنقطع بسقوط الدولة المرابطية، كما يتجلى ذلك في كتب المناقب المؤلفة من بعد.

أشرنا إلى أن مواقف بعض الصلحاء تجاه الحكم تختلف بحسب تكوينهم العلمي ؛ وعلى العموم فإن طبقة العلماء منهم تجتنب ما أمكن التعامل مع أولى الأمر وإن اضطرت لذلك فإنها تعتبر من واجبها بذل النصيحة ومعاتبة هؤلاء ودعوتهم للطريق السوي بالتصريح أو بالسلوك. وهي ــ أي تلك الطبقة ــ تؤمن بأن رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ملقاة على عاتقها. ولنذكر على سبيل المثال موقف عبد السلام التونسي[3] الذي وعظ بصرامة الأمير المرابطي مزدلي[4] أمير تلمسان آنذاك وزجر صاحب الأحباس في نفس المدينة لأن الأمير تميم بن يوسف استسلف منه خمس مائة دينار من مال الأحباس «وهل عنده ــ أي الأمير ــ مال يقضي منه

---

(2) نفس المصدر، رقم 33. توفي المليجي قبل 540 (1145 ــ 1146).

(3) نفس المصدر، رقم 13.

(4) بالنسبة للأمير مزدلي ومكانته في الدولة المرابطية، ينظر على الخصوص : ابن الخطيب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، الجزء 3، ص 274، طبعة القاهرة 1975.

الحبس إلا ماله الخبيث». أما أبو الأمان[5] من بلاد هسكورة فإنه قد صرح بعد أن اضطر لمقابلة أمير المسلمين علي بن يوسف «لقد كانت لي أحوال فقدتها من يوم اجتماعي بالسلطان وحديثي معه»[6]. ونذكر أخيرا، من بين هذه الطبقة عبد الجليل بن ويحلان[6] المقيم بأغمات وتصرفه في المال الذي بعث به إليه علي بن يوسف، إذ فرقه في عين المكان على المساكين، بينما نجد رفيقه المليجي[7] يرفض بتاتا ذلك المال لأنه «ليس عنده من العلم ما يأخذ به وما يعطي».

والملاحظ أن هؤلاء الأولياء — على اختلاف مشاربهم — كانوا يعرفون أحياء إقبالا كبيرا من لدن عامة الناس الذين كانوا يفزعون إليهم على الخصوص عندما تفرض الجبايا الثقيلة غير الشرعية. وقد تكررت هذه الظاهرة في عهد تاشفين بن علي حينما أصبحت الدولة المرابطية مهددة بالانقراض من طرف الجيوش الموحدية المنتصرة. إذ ذاك صار الولي هو الملجأ الذي يتشبث به سكان البوادي والقرى عموما وسلاحه الوحيد يكمن في كراماته. فإن لم ينجح في رفع الظلم بالوعظ، استعمل الدعاء. وكتاب *التشوف* حافل بعديد الأمثلة من هذا النوع نذكر منها هذا النموذج لما يتضمنه من ضغوط مارسها السكان على الولي نفسه. يتعلق الأمر بالصالح تنفيت[8] المتوفى قبل 540هـ (1145 — 1146م.) أي قبيل انتصار الموحدين. وقد اضطر هذا الصالح إلى مواجهة العامل المرابطي على قبيلة بدكالة مدفوعا إلى ذلك من طرف السكان. موضوع المواجهة : الضرائب، والغريب في هذه الرواية أن السكان احتالوا على الشيخ تنفيت ليدعو على العامل رغم أنه لم يكن راغبا في ذلك. وبطبيعة الحال، انتهى الأمر هذه المرة بعزل العامل.

أما موقف أبي زكريا يحيى الجراوي[9]، من أولياء تادلا، فيعبر بكامل الوضوح عن سخط رجال الدين على ما آلت إليه الأمور من جراء الحروب الطويلة بين المرابطين والموحدين. توقف الأمير تاشفين بن علي لزيارة الولي المذكور وهو في طريقه إلى وهران، على رأس جيش عظيم. وبعد أن آخذه الولي على الحرب التي

(5) *التشوف*... رقم 37 والهامش251.

(6) نفس المصدر، رقم 33، ص 145.

(7) نفس المصدر، ص 146.

(8) نفس المصدر رقم 35.

(9) نفس المصدر، رقم 26.

تهلك الناس صرح بنهاية أمير المرابطين قائلا«هذا الرجل لايرجع إلى هذه البلاد وقد انقرضت دولته». وتجدر الاشارة هنا إلى أن كتاب *التشوف* ينص على سلسلة من الاعتقالات نفذت في نفس الفترة بسجلماسة ونواحيها كما يبدو أن هذه الحملة كانت تعني خصوصا بعض رجال الصوفية[10].

انتهى أمر المرابطين واستقرت الدولة الموحدية وفي عهدها دونت كتب المناقب الأولى بالمغرب وعلى رأسها كتاب *التشوف* المتكرر الذكر[11]. فنلاحظ توا وبشيء من الاستغراب أن المصادر التاريخية مثل كتب البيذق *والمن بالامامة ونظم الجمان والمعجب* والرسائل الموحدية مفعمة بأخبار الثائرين على الوضع الموحدي لأسباب منها السياسية والقبلية والدينية المرتبطة بالمهدوية، هذا رغما عن كون هذه المصادر موالية في معظمها للموحدين ؛ في حين لانكاد نجد في كتب المناقب مثل ماسجلناه بالنسبة للمرابطين أي مواقف من شأنها أن تدل على وجود مجابهة صريحة بين الصلحاء والحكم الموحدي. وتبقى الرقابة الموحدية الصارمة والفعلية غير كافية لتفسير هذه الظاهرة. إلا أنه يستدل من موقف الأولياء تجاه مسائل تتعلق بالجبايا وبطرق اكتساب المال، على أن هذا الموقف بقي على ما كان عليه زمن المرابطين : فالولي لايقبل هبات أرباب الدولة الموحدية كما أنه لايستهلك طعامهم ؛ فنرى، مثلا، أبا داوود مزاحم[12]، وهو من كبار صلحاء الريف، يرفض صلة الخليفة عبد المومن بن علي مع أنه قد عالج مرض أحد أبنائه. أما «الشيخ الأكبر» محي الدين بن العربي فإنه لم يقبل طعام الأمير الموحدي أبي العلا إدريس، أمير سبتة، رغم تخوفات بعض أصحابه[13].

ولعل سلوك الشيخ الصوفي أبي اسحاق البلفيقي (المتوفى بمراكش سنة 616 / 1219 ــ 1220) يساعد على إدراك مدى التغيير الذي حدث في نوعية

(10) نفس المصدر، رقم 39، 40 و41 ومن بينهم الدقاق شيخ أبي مدين.

(11) بالنسبة لأدب المناقب في هذه الفترة، ينظر مقالنا :
H. FERHAT et H. TRIKI, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris-Tamuda*, vol. XXIV, 1986, pp. 17-51.

(12) انظر :
A.EL BADISI, *El Maqsad (vie des Saints du Rif)*, trad. G.S. CO LIN. *Archives Marocaines*, vol. XXIV, 1926, P. 27.

(13) ابن العربي : *رسالة روح القدس* ص80 ــ طبعة دمشق 1964.

العلاقة بين الصلحاء والحكم. فقد أشخص الشيخ من الأندلس إلى مراكش بتهمة الثورة على السلطان ورغم المحنة التي أصابته، فإنه كان يقول : «كل من نال من عرضي ما نال، فأنا أحلله من ذلك وأغفر له ماعدا من رماني بالقيام على السلطان... ولو رماني بالزنا ماكان أشد علي مما رماني به»[14]. ويبدو لنا أن من العوامل التي ساهمت في تغيير نظرة الأولياء للحكم، تلك الانتصارات التي أحرز عليها الموحدون بالأندلس إذ استطاعوا، بفضل القيام بوظيفة الجهاد، استقطاب عامة الناس على اختلاف انتماءاتهم. ونستشهد هنا بمؤرخين اثنين : فصاحب *روض القرطاس* يخبر بأن المنصور عندما اتجه للأندلس لوقعة الأرك كان «معه فقهاء المغرب وصلحاؤه»[15] بينما يصف صاحب *البيان* الأصداء المنقطعة النظير التي كانت للانتصار في الأوساط الشعبية : «جاءت هذه الوقعة، يقول ابن عذاري، هنيئة الموقع، عامة المسرة، كأكلة جائع وشربة عاطش، فأنست كل فتح بالأندلس تقدمها وبقي بأفواه المسلمين إلى الممات ذكرها»[16]. وتتكامل هذه الرؤية بالمطابقة التامة بين المصادر التاريخية وكتب المناقب فتنص هذه الأخيرة على اهتمام الأولياء بالجهاد في الأندلس وعلى تتبعهم للأحداث وابتهاجهم بالنصر ومشاركة بعضهم في الحروب ضمن المتطوعة. فنجد في دكالة، وفي وسط قروى زمن الحصاد، ولية «كبيرة الشأن من الأفراد»[17] تشاهد من قريتها البعيدة مختلف مراحل غزوة الأرك وتتنبأ أخيراً بالانتصار. وكذلك الشأن في مدينة تارودانت حيث أخبر الولي أبو محمد صالح ابن وندلس بالانتصار في اليوم ذاته[18]. وفي مدينة داي بتادلا نسمع نفس الصدى للمعركة حول الولي محمد بن تميم الزياتي[19] ؛ وفي فاس، تنبأ وال من أولياء المدينة بهذا الانتصار وأخبر به محي الدين بن العربي[20]. ونذكر من بين من

---

(14) *أزهار الرياض*... لأحمد المقرى. الجزء 4. ص 114 الرباط 1978.

(15) *روض القرطاس*... لابن أبي زرع ص222. الرباط 1972.

(16) *البيان* لابن عذاري... الجزء 3 ص 196. طبعة تطوان 1963.

(17) *التشوف*... رقم 209 وكذا ص395 بالنسبة لتأسف من تخلف من الأولياء عن المشاركة في غزوة الأرك.

(18) *التشوف*... رقم 179.

(19) *التشوف*... رقم 218.

(20) الناصري : *الاستقصا*... ج 2 ص 192. الدار البيضاء 1955. نقلا عن *الفتوحات المكية* لابن العربي...

استشهد من الأولياء في وقعة العقاب الولي السبتي أبو الصبر بن عبد الله الفهري[21].

ولسنا ندعي أن مناصرة الأولياء للموحدين في ميدان الجهاد تعبر عن دعمهم المطلق لسياسة هؤلاء، بل هناك أخبار أخرى واردة في كتب المناقب دون غيرها من المصادر تشير إلى وجود تيارات بل حركات في أوساط المريدين التابعين لشيوخ الصوفية ؛ من ذلك حركة قام بها شخص يدعى عتاب. فصاحب *التشوف* يشير مرتين لهذه الحركة التي تبدو مرتبطة برباط شاكر من جهة وبالمريدين من جهة أخرى. فهو يثبت في ترجمة أحد الأولياء وكان برباط شاكر أنه اضطر للهروب «حين طلب أشياخ المريدين بسبب ما نسب إلى عتاب حين قيل إنه يطلب الملك، فقتل وطلب أصحابه»[22]. ثم يضيف على لسان ولي آخر من دكالة : طلبت في أيام عتاب طلبا شديدا ولو وجدت لقتلت»[23]. ولايمكننا أن نحسم في هذا الأمر مادامت معلوماتنا حول هذه الحركة التي تبدو جد خطيرة منحصرة في الجملتين الأنفتي الذكر ولكننا نسجل ورود اسم رباط شاكر غير ما مرة في مختلف كتب المناقب كمقر يرتاده الأولياء والأشياخ والمريدين طيلة السنة وفي مواسم معينة.

2 ــ رباط شاكر وحركة المريدين أواخر القرن6 (12م.)

تعددت الرؤيات والأخبار حول شخص شاكر والرباط المنسوب إليه ودوره في نشر الاسلام ومقاومة برغواطة. وقد ألم بهذه الروايات صاحب الإعلام[24]. ويهمنا من ذلك ماورد في كتب المناقب وكتاب *التشوف* منها على الخصوص، حول دور رباط شاكر في الحركة الصوفية. يقول ابن الزيات[25] في الباب الخاص بإثبات أحوال الأولياء بعد ذكر تفرغهم للعبادة ولبسهم المرقعات إن منها ــ أي الأحوال ــ «سفرهم في كل رمضان إلى رباط شاكر» وبالفعل فإن هذا المكان

(21) *التشوف*... رقم 240 الهامش 294.

(22) *التشوف*... رقم 394.

(23) *التشوف*... رقم 402.

(24) الاعلام *بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام* لأبي العباس ابن ابراهيم. الجزء 9. ص 309 إلى 317. الرباط 1980.

(25) *التشوف*... ص 50 ــ 51.

يبرز من خلال تراجم الصلحاء كأهم مركز يلتقي فيه أكبر عدد من العباد والشيوخ والمريدين والفقراء نساء ورجالا خاصة أثناء الموسم الذي ينظمونه في 27 رمضان من كل سنة. ولايوجد في علمنا نظير لهذا الموسم الديني بالمغرب أواخر القرن السادس الهجري (آخر 12 م). فعدد الأولياء الذين يشدون الرحال إليه جد مرتفع. وعلى سبيل المثال، نذكر بالنسبة لموسم سنة595 (1199م.) أنه «حضر هذا العام بهذا الرباط ألف امرأة من الأولياء». وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن مشاركة النساء في هذا المجال تبدو ضئيلة نسبيا، فإن التادلي ـــ وهو من رواد الموسم في نفس الحقبة ـــ يشير من وراء ذلك إلى الجمهور الغفير الذي يقصد الرباط كل سنة[26]. ويستدل أيضا من عدة تراجم في التشوف وغيره أن رباط شاكر كان يستقطب الأولياء والمريدين من جميع أنحاء المغرب. ومما يثير الانتباه أن اسم شاكر يرد غالبا في النصوص مقرونا بكلمة «المريدين» كما يلاحظ أن هؤلاء يتجهون إلى الرباط جماعات منظمة حسب مناطقها الأصلية رافعين أصواتهم بالانشاد[27]. وبغض النظر عن كون الفقهاء ينكرون «أحوال المريدين» هذه، بل ينكرون إقامة الموسم في حد ذاته[28] فإن تجمعا مثل هذا يطرح بطبيعة الحال مشاكل أمنية وتنظيمية للسلطة الاقليمية على الأقل. وقد أصبحت تخوفات السلطة تخوفات فعلية عندما استحوذ الخطباء من الأولياء على منبر مسجد شاكر بجرأة يسجلها صاحب *التشوف* بالنسبة لأبي محمد بن موسى الدغوغي (المتوفى سنة605 / 1208 ـــ 1209م.) الذي كان واعظا بالرباط «في وقت لايصعد منبر شاكر إلا الآحاد»[29]. وواضح من هذه الشهادة ومما سيأتي ذكره أن رباط شاكر قد أصبح آخر القرن6 الهجري يشكل مركز اصطدام حاد بين الأولياء والمريدين من جهة وممثلي السلطة الموحدية من جهة أخرى. غير أن حركة المريدين وشيوخهم لم تنحصر في رباط شاكر بل إن لها آثار أيضا في مناطق مجاورة مثل سبت بني دغوغ كما ينص على ذلك سؤال شيخ لآخر : أما تخاف من السلطان إذا بلغه مايذكر عنك ؟ فكان الجواب ما «ينبغي أن يخاف إلا من الله تعالى»[30]. وفي مدينة أجوز، على مصب نهر

(26) *التشوف*... ص 316.

(27) *التشوف*... ص 385 و394.

(28) *التشوف*... ص 52 و394.

(29) *التشوف* ص 402.

(30) *التشوف* ص 263.

تانسيفت، نرى أحدهم صعد المنبر يوم الجمعة وعامل الموحدين حاضر «فتكلم في حق العامل بكلام خاف منه الناس على أنفسهم فخرجوا من المسجد كلهم»(31) فانتهى الأمر باعتقال الشيخ وبظهور كراماته في السجن.

ويبدو لنا من الأهمية بمكان أن نشير إلى وجود جماعات منظمة من المريدين في نفس الفترة وفي مختلف جهات المغرب، نذكر منها على سبيل المثال مدن سبتة وقصر كتامة وفاس ومراكش وأغمات وتيط بدكالة وجبل دمنات الخ... وهؤلاء المريدون، بحكم انتمائهم الصوفي، يمارسون السياحة ويتجولون في الأقطار لزيارة الشيوخ ويلتفون في المواسم وفي الرابطات ولهذا فإنهم أصبحوا يكونون شبكة متصلة الحلقات، متماسكة الأجزاء لها دورها في نشر التعاليم الصوفية والأخبار معا(32).

ومن أشهر الوافدين على رباط شاكر والداعين بزيارته، الشيخ أبو محمد صالح (المتوفى سنة 631 / 1234م) مؤسس رباط آسفي ومنظم طائفة الحجاج(33). وكذا أبو عبد الله الهزميري(34) (المتوفى سنة 678 / 1280م.) وهو شيخ الطائفة الهزميرية الأغماتية. وإذا ما تتبعنا تنقلات هذا الأخير فإننا نجده يتردد على عدة رباطات من بينها رباط آسفي ورباط ماسة ولكنه يهتم أكثر برباط شاكر ويدعو تلامذته للذهاب إليه «وكان يأمرنا ـــ يقول أحدهم ـــ بالمسير إليه ويحظنا عليه ويرغبنا فيه»(35). وفي نفس الوقت فقد وردت في الإثمد رسالة موجهة من الهزميري إلى «فقراء» رباط شاكر يوضح فيها الأسباب التي منعته من الوصول إلى هذا الرباط ومنها «المُنافسة والمنازعة التي تكون هناك داخل المسجد في كل وقت من ليل أو نهار حتى لا سكينة ولا وقار...»(36).

نلمس من خلال ماورد في هذه الرسالة ما آلت إليه الأوضاع برباط شاكر في فترة تاريخية انتقالية حاسمة : فعلى المستوى السياسي حل المرينيون محل الموحدين في

---

(31) *التشوف* ص 355.

(32) مقالنا السابق الذكر، مجلة هسبريس 1986 ص 45..

(33) *المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح* لأبي العباس أحمد بن ابراهيم بن أحمد بن أبي محمد صالح. طبعة القاهرة 1933.

(34) *إثمد العينين*... لأبي محمد بن عبد الله بن تيجلات مخطوط الخزانة العامة. الرباط د 1767 ومقتطفات من *الاثمد في الاعلام*... لأبي العباس بن إبراهيم. ج 4. ص 253.

(35) *الاثمد*...ص 112. المخطوط المذكور سابقا.

(36) نفس المرجع، ص 111.

جو جد مضطرب ؛ وعلى المستوى الديني ظهرت الزوايا الأولى. أما المنافسة التي تنص عليها رسالة الهزميري فتعكس في نظرنا مظهرا من مظاهر التنافس بين الزوايا وقد اقترن مباشرة بتأسيسها حينئذ. فإلى جانب زاويتي أبي محمد صالح بآسفي والهزميري بأغمات، وهما معروفتان نوعا ما، تأسست في نفس الفترة زاوية ثالثة هي الزاوية الزكراوية. ولانكاد نعرف شيئا عن هذه الأخيرة وظروف تأسيسها إلا بعض النتف المبعثرة في كتب المناقب على الخصوص ومع ذلك فإن تلك النتف تشهد على أهمية هذه الكتب كمصدر تاريخي. لهذا لعل من المفيد جمع شتات المعلومات الواردة حول الزكراوية، على ضئالتها.

3 ـــ الزاوية الزكراوية بين الخاصة والعامة

اعتمدنا هنا على كتب المناقب التالية : *أنس الفقير* لابن قنفد و*السلسل العذب* للحضرمي[37] ؛ وأضفنا لها كتاب *المسند*[38] لأننا اعتبرناه أيضا من كتب المناقب مادام هذا المؤلف في أسلوبه ومنهجه وبنيته أقربُ إلى كتب المناقب منه إلى كتب التاريخ. أما كتاب *الإثمد* الآنف الذكر فيحتوي بالنسبة لموضوعنا، على إشارات مفادها منافسة بين أبي عبد الله الهزميري ومتصوف آخر يسمى أبو زكريا. ونظرا لغموض متن *الإثمد*[39] فإننا لانستطيع أن نتبث أن أبا زكريا هذا هو مؤسس الزاوية الزكراوية. وإن كانت هناك قرائن تجعلنا نرجح أن المنافسة المذكورة قد تكون حدثت بين مؤسسي الزاويتين الهزميرية والزكراوية. ومن بين تلك القرائن معاصرة الشيخين ونشاطهما الصوفي في نفس المجال الجغرافي وحدوث المنافسة في نفس المجال أيضا وأخيرا المناخ الديني آنذاك.

أما مؤسس الزكراوية فهو كما ورد في *المسند*[40] أبو زكريا يحيى بن أبي عمر «المنسوب إليه الزكراوية». وهناك اختلاف في النسب وعدد الأسلاف في المصادر المعتمدة[41]. والمعلومات الثابتة حول الزاوية ومؤسسها تتجلى فيما يلي :

(37) نحيل هنا على مقالنا في مجلة هسبريس، السابق الذكر، الهامش رقم 11.

(38) *المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن* لابن مرزوق. طبعة الجزائر 1981.

(39) *الاثمد*... في الاعلام ج 4 ص 272.

(40) *المسند*... ص 252.

(41) نلحق بهذا العرض جدولا يبين نسب أبي زكريا في مختلف المصادر المذكورة.

— وجود مقر للزاوية الزكراوية «بسلا غربي الجامع الأعظم منها»[42] واستقرار الشيخ ابن عاشر بها[43].
— مدفن أبي زكريا «بتغزا من بلاد حاحة».
— انتماء أبي زكريا لطريقة أبي مدين[44].

أما زمن ظهوره ففي آخر القرن 7 ومطلع القرن 8 (آخر القرن 13 وبداية القرن 14م.) حسبما يستخرج من مقارنة النصوص وتراجم من كانت لهم صلة بزاويته[45].

وهناك جوانب أخرى متعلقة بالزاوية ومؤسسها تضاربت بشأنها الشهادات، منها انتساب أبي زكريا للشرف. فهو، حسب *المسند* «جمع بين الشرف والعلم والولاية»[46] بينما نجد في *الأنس* «يقال إنه من آل بيت النبي الكريم وشرفه غير ظاهر بين الناس في المغرب وإنما انتسب أحفاده إليه»[47]. ونذكر بهذا الصدد أن تاريخ تأليف المصدرين، *المسند والأنس*، يرجع إلى النصف الثاني من القرن 9 / 14. وهي الفترة التي أثير فيها نقاش طويل حول مسألة الانتماء لأهل البيت. وقد ألم بالمسألة الأستاذ محمد القبلي في بحث عميق بمجلة هذه الكلية[48].

إذا كانت معلوماتنا — كما رأينا — ضئيلة حول نشأة الزاوية الزكراوية، المعروفة بالحاحية، فإننا نتوفر لحسن الحظ على شهادة ابن مرزوق — وهو شاهد عيان — حول مصير الزاوية تقريبا نصف قرن بعد ظهورها. ثم يأتي ابن قنفد فيؤكد، بضعة سنين من بعد، نفس المعلومات وهو أيضا شاهد عيان.

يستخلص من الشهادتين أن شخص أبي زكريا في حد ذاته لم يكن موضوع

(42) *المسند* ص 413 و*المسلسل العذب والمنهل الأحلى* للحضرمي ص 41. نشر محمد الفاسي مجلة المخطوطات العربية عدد 1964.

(43) *السلس*... نفس الصفحة.

(44) *المسند* ص 253 و*الأنس* ص 65.

(45) هذه التحقيقات تدخل في إطار دراسة لنا في طريق الانجاز.

(46) *المسند* ص 252.

(47) *الأنس* ص 64.

(48) محمد القبلي : «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين». *مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط* — عدد 3 و4 مزدوج — 1978 ص 7.

جدال ولا طعن. فابن مرزوق يصرح أن والده أخذ الطريقة عن الشيخ أبي زكريا نفسه ؛ وابن قنفد يقر بعلمه وولايته.

أما أتباع الطريقة، فقد أصبحوا على مايبدو منقسمين إلى خاصة وعامة فنذكر من بين الخاصة أبا العباس ابن عاشر وكذا حفيد أبي زكريا نفسه الذي اجتمع به ابن قنفد[49] بناحية مراكش سنة 668 (1366 ـ 1367). بالنسبة للعامة ـ وهم موضوع الجدال القائم ـ يصفهم صاحب المسند بأنهم «جهلة رعاع لايفقهون ولايفهمون نقلت عنهم أمور لاينكر صدورها منهم»[50] ويضيف ابن قنفد «وتغالى الجهلة من تلامذته في تعظيمه... وشدة افتدائهم بجزئياته... وقوة انقباضهم عمن خرج عنه... أو ركن إلى غيره...»[51].

وتتفق الشهادات أيضا على استنكار العلماء لما كان يمارسه اتباع الزكراوية خلال القرن 8 / 14م من عادات وطقوس استنكارا قاطعا وهي في عيونهم بدع خبيثة. وأخيرا، تجدر الاشارة إلى أن هذا الجدال لم ينحصر في المغرب الأقصى وإنما تعداه إلى بلدان المغرب عامة بما فيها إفريقية الحفصية[52].

فبراير 1988

(49) *الأنس* ص 65.

(50) *المسند*، ص 252.

(51) *المسند*، نفس الصفحة أعلاه.

(52) *المسند*، ص253.

حول بعض مضمرات «التشوف»

محمد القبلي

كثيرا ما يحدث أن تتقاطع القراءات المتباينة لنص ما أو يستدعي بعضها البعض قصد المقابلة أو التثبُّت أو بدافع مجرد الفضول. وإذا كان الغرض الداعي لمثل هذه العملية أن يتسع مجال النص المباشَر وتتعدد إمكانيات السبر والتناول، فلربما كان من شبه المؤكد من جهة أخرى أن لكل قراءة *متنَها* الخاص بها داخل النص المقروء المشترك. لذا فإن التعامل هنا قد يتم في الواقع بين عدة متون يجهل بعضها أو جلها أنها جميعا مرتبطة بنفس الكيان المؤسس لمختلف القراءات.

اعتبارا لهذه الملحوظة الأولية التي تود أن تتجاوز النص المادي الملموس لتتخطى *كل متونه الممكنة* وتنفذ إلى الروافد الكمينة والجذور، يمكن أن نقف على سبيل التجربة عند نص منقبي وسيطي ثري مثير كهذا الذي نجده بين دفتي كتاب *التشوف* لابن الزيات. هذا النص كغيره قد يقرأ مجزءا من طرف السيميائي أو الباحث اللساني أو غيرهما من ذوي الاهتمامات القطاعية المحددة. وهو كغيره قد يستعمل إجمالا ويعامل كمصدر آثار متنوعة متكاملة رغم تنوعها من طرف الإثنوغرافي أو المؤرخ لاهتمامهما عمليا بمختلف أنواع الآثار. ولعل من أحسن ما يقدم لهاتين المقاربتين كلتيهما أن نتخلى موقتا عن كل منهما لنواجه النص نفسه *كعمل إبداعي* بالدرجة الأولى. بمعنى أن «التشوف» بالنسبة إلينا لن يكون مجرد وعاء أو مستودع وإنما سوف يعامل ككيان معقَّد فاعل متفاعل كغيره من الإبداعات النصية.

وبالتالي فإننا سوف نحاول أن نستشفه كخطاب معبِّر وشاعرية وإحساس علنا ننفذ إلى بعض ميوله الخفية ومضمَراته المؤسِّسة الدفينة.

* * *

لكي تبرز هذه المضمرات، يجب أن نذكر في البداية ببعض العناصر المؤطرة التي من شأنها أن توطّن مجموع النص كحدث تاريخي. أهم عناصر هذا التوطين متوفرة مبسوطة في المقدمة التي افتتح بها الأستاذ أحمد التوفيق تحقيقه المدقق الرصين لكتاب *التشوف*(1). وانطلاقا من هذه المقدمة ومصادرها وبالرجوع إلى بعض العناصر الإضافية الأخرى، يمكننا أن نحتفظ بالمعطيات الظرفية الآتية :

أ ــ بالنسبة لمؤلف الكتاب، ينبغي أن لا ننسى أنه كان *قاضيا* من قضاة الموحدين، وهذا في حد ذاته قد يدفع إلى التساؤل عن مذهب الرجل وبالتالي عن عمق مغزى المشروع الذي اضطلع بإنجازه.

ب ــ يضاف إلى هذا أن نفس المؤلف قد حرر كتابه فيما بين شهري شعبان وذي القعدة من سنة 617 هـ، وذلك بعد أن كان قد جمع مادته الضخمة وهو يمارس القضاء بأرض قبيلة رڭراڭه. والمعروف عن هذه القبيلة أنها من القبائل المصمودية «المغضوب عليها» وأنها قاومت الحكم الموحدي منذ قيامه بصفة قارة متقطعة بالطبع.

ج ــ من الناحية السياسية العامة، يصعب علينا أن نعزل سنة التأليف المشار إليها عن مجموع سنوات الفترة المحيطة بها. فقبل سنة التأليف هذه، نسجل أن المغرب قد عرف سنوات عجافا متتالية ربما كان أشدها وقعا سنة 615 للهجرة وقد سماها المصامدة لهذا السبب ولا شك بسنة *وقليل كما* يذكر صاحب *البيان المغرب*(2). أما المنطقة الشمالية للبلاد، فمعلوم أنها قد أمست معرضة بانتظام لتحركات قبلية من أهمها تلك التي قادتها القبائل المرينية فلم تلبث أن فرضت الإتاوة على الوالي الموحدي

(1) ــ تم الاعتماد في هذا البحث كله على التحقيق المذكور لكتاب *التشوف إلى رجال التصوف* لابن الزيات، وقد طبع بالرباط سنة1984. بالنسبة لعناصر التوطين، أنظر المقدمة التي تتصدر الكتاب، خاصة ص14 ــ 18.

(2) ــ ابن عذاري، *البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب*، تطوان، 1960، ص 244.

لمدينة فاس ابتداء من سنة 613[3]. وانطلاقا من سنة 620هـ، يلاحظ أن الجنوب كله قد انجرف ضمن مسلسل الدسائس والانقسامات التي أدت بالمامون الموحدي إلى التبرؤ من إمامة محمد بن تومرت ومجمل عقيدته سنة 626 كما هو مشهور. أما النتائج المترتبة عن هذا التبرؤ بالنسبة للمغرب الأقصى وبقية بلاد الغرب الاسلامي فكثيرة سبق أن وقفنا عندها في غير هذا المكان[4]. يكفي أن نحتفظ منها الآن بأن المبادرة في حد ذاتها قد أخذت محليا على أنها إعلان للحرب على المصامدة الموحدين من طرف خلافتهم نفسها. وبالتالي فإن كتاب *التشوف* قد ألف في ظرفية دقيقة متقلبة وأثناء تفتق الأزمة الموحدية الأولى بعد أن كانت قد ظهرت مؤشرات بعيدة لها مع مطلع القرن السابع الهجري في الواقع وقبيل هزيمة العُقاب[5].

* * *

بعد هذا التوطين السريع، يمكن أن نسائل النص كخطاب مرتبط بهذه الأوضاع. عندئذ تستوقفنا بعض الملاحظات البسيطة التي لابد من استعراض أبرزها ولو باختصار شديد :

1 ــ هنالك ملاحظة يبدو أنها لم تثر الانتباه رغم بداهتها أو بسبب هذه البداهة ولاشك. ذلك أن هنالك ألفاظا لم ترد إطلاقا في نص كتاب *التشوف* مع أنه يصعب تجنبها مبدئيا من طرف قاض من قضاة الدولة الموحدية. من بين هذه الألفاظ لفظ «الموحدين» مثلا. ومنها لفظ «الخليفة» ولفظ «الإمام» بالنسبة لصاحب العقيدة الرسمية. وبغض النظر عن هذا اللقب أو ذاك، يلاحظ أنه لا أثر لاسم ابن تومرت ولا لاسم عبد المومن بن علي ولا لبقية أسماء الخلفاء الذين تعاقبوا على الحكم بعده بمن فيهم من عاصر المؤلف نفسه.

---

(3) ــ نفس المصدر، ص 247.

(4) ــ أنظر :

M. Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*, Paris - Maisonneuve et Larose, 1986, pp.24-33.

(5) ــ لأخذ فكرة عن هذه المؤشرات، يمكن الوقوف عند التفاصيل الحية الواردة في *البيان* لابن عذارى، ص 236 ــ 237 و ص 240 ــ 241. وانظر أيضا عبد الواحد المراكشي، *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*، القاهرة، 1949، ص 322.

2 ــ في نفس السياق، نسجل أنه تم التنصيص أحيانا على اسم علي بن يوسف ابن تاشفين المرابطي وموقفه العدائي المعروف من مؤلَّف «الإحياء» لأبي حامد الغزالي(6). أما المواقف الرسمية لبعض خلفاء الموحدين وأوامرهم، فالملاحظ أنها قد ذكرت أحيانا مع تغييب الأسماء والعهود بأساليب مختلفة من أساليب التعبير. مثال ذلك أنه ورد في ترجمة أبي يعزى أن أحد «الأصحاب» قد قبِض وسجِن في وقت «كان الناس يُقتَلون على ترك الصلاة في أوقاتها»(7). ومثاله أيضا أن أبا مدين دفين العباد قد «نزل ببجاية وأقام بها إلى أن أُمِر بإشخاصه إلى حضرة مراكش»(8). كما أن صوفياً آخر قبله ــ وهو عبد الجليل بن وَيْجلان ــ قد قرَّ رأيه على أن «يرفض الالتحاق بإيجيليز» عام540 هـ، أي عندما نزلت محلة عبد المومن بن علي بهذا المرتفع تبتغي دخول مراكش وإرغام أهلها على الاستسلام(9)... وهكذا...

3 ــ يلاحظ أيضا أنه لم يرد أي ذكر في *التشوف* لما يسمى بالقبائل الموحدية السابقة المؤسسة وعلى رأسها قبائل هَرغة وهَنْتاته وتِنْمَلَّل وكذا كَدْميوة وكَنْفيسة مثلا. إلا أن هذا لا يعني أبدا أن المؤلف قد تجاهل القبائل المصمودية كلها بدليل أنه يذكر قبائل هَزْرَجة وهَزْميرة ودكّالة وحاحة وركراكة على الخصوص. وإذا كان ورود أسماء القبائل ــ أو عدم ورودها ــ مرتبطا بتوفر هذه القبائل ــ أو عدم توفرها ــ على أولياء يُذكَرون، فالملاحظ أيضا أن القبائل المصمودية المنصوص عليها في *التشوف* قد عرِفت منذ أول أمر الموحدين بتقاعسها أو ترددها أو معارضتها العنيدة لابن تومرت وخليفته ثم للنظام القائم فيما بعد.

وقبل أن نعود إلى هذه النقطة من زاوية أخرى سوف نتعرض قريبا إليها، يمكن أن نحتفظ الآن بكثرة ورود لفظ «المصامدة» وتمييزه عن لفظ غائب جرت العادة

(6) ــ حول ورود هذا الاسم وموقف بعض رجال التصوف من علي بن يوسف، أنظر كتاب *التشوف*، ص96، 119و 152.

(7) ــ *التشوف*، ص 220. وبما أن الشيخ أبا يعزى قد توفي عام 572هـ على عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن، فمن الواضح أن الأمر يتعلق بحدث يعود إمَّا إلى نفس العهد أو إلى عهد عبد المومن قبله. ولعل وقوعه في الصدر الأول من أيام الدولة الموحدية ــ وبمبادرة من عبد المومن هذا ــ قد يكون أقرب إلى طبيعة الأشياء.

(8) ــ *نفس المصدر*، ص 319. وواضح من خلال تاريخ وفاة أبي مدين أن الأمر قد صدر عن أبي يوسف يعقوب المنصور الموحدي. حول أمر مماثل بإشخاص أبي إبراهيم بن عبد الصمد الصنهاجي من لدن المنصور أيضا دون أن يذكر اسمه في التشوف بالطبع، أنظر *التشوف*، ص311.

(9) ــ *نفس المصدر*، ص149.

بالاستعاضة عنه به في النصوص الوسيطية نفسها هو لفظ «الموحدين»[10].

4 ــ عندما يلجأ صاحب *«التشوف»* إلى استعمال لفظ «المصامدة» بدون تخصيص للقبيل، يلاحظ أن الكلمة تأتي مقرونة في الغالب بظاهرة الوعظ أو الانتساب إلى العلم أو التصوف والولاء. وهكذا فالمصامدة منذ القديم قد اعتادوا أن يزوروا واجّاج بن زلّو اللّمطي المشهور ف «يتبركون بدعائه وإن أصابهم قحط استسقوا به»[11]. وأبو ويجوط المتوفى سنة 608 هجرية قد توخى الفعالية تجاوبا مع قومه «برباط عقبة من بلد نفيس» فتكلم «مع المصامدة بلسانهم ووعظهم موعظة بليغة وزهّدهم في الدنيا». كما أن وليا آخر من نفس الفترة ــ واسمه أبو وَيْعزان يِرْيدن الأيلاني القدّار[12] ــ كان يقول : «في المصامدة سبعة وعشرين وليا يخترقون الهواء وفيهم أربعة عشرة امرأة...» يخص بالذكر من بينهن عجوزا من بلد أيْلان وأخرى من بلد هَسْكورة[13]. أما أبو عبد الله محمد بن ياسين ــ وهو «فقيه المصامدة الآن ومفتيهم» على حد تعبير صاحب *«التشوف»*، فقد أخذ عن أبي محمد [يِرْزْجان] بن محمد الجزولي «وكان عالما عاملا فاضلا... صحب الإمام أبا بكر ابن العربي، وكان بصيرا بمذهب مالك بن أنس»[14]. بمعنى أن التلميذ قد اقتبس سلوكه عن الشيخ ولاشك فجمع مثله بين الطريقة والتمذهب بالمذهب المالكي فكان بذلك فقيها مفتيا معترفا به من طرف قومه في عصر المؤلِّف.

وما دام المذهب المالكي قد ذكر بمناسبة «فقيه المصامدة» هذا، فلنضف أن هناك في *التشوف* أخبارا متفرقة توحي باهتمام المتصوفة بتدارسه والانكباب على بعض أمهات كتبه رغم الحظر الرسمي. فهذا أبو وكيل ميمون الوريكي «كان من العلماء العارفين بمذهب مالك بن أنس رحمه الله»، إلى درجة أن أحدهم عند موته قد رأى قائلا يقول في المنام : «مات مالك بن أنس»[15]. وفي إطار ترجمة أبي حفص عمر

(10) ــ اشتهرت دولة الموحدين بدولة المصامدة أو دولة بني عبد المومن منذ وقت باكر جدا حسبما يبدو : أنظر ما كتبه المراكشي في *المعجب* قبل سقوط هذه الدولة بزهاء نصف قرن من الزمن (*المعجب*، ص 3). وانظر أثر هذه الظاهرة في التصنيف الذي تبنّاه ابن خلدون في كتاب *العبر*، طبعة بيروت، 1959، المجلد السادس، ص 460 وما بعدها.

(11) ــ *التشوف* ،ص89.

(12) ــ حول أبي ويجوط، *نفس المصدر*، ص 401. وحول أبي وَيْعزان، ص431.

(13) ــ *المصدر نفسه*، ص387.

(14) ــ *نفس المصدر*، ص115 و 267.

(15) ــ *التشوف*، ص193.

ابن هارون المديدي المعاصر للمنصور الموحدي ـــ زعيم إحراق كتب المذهب كما هو معروف ـــ، تذكر الرواية أن أحد المتصوفة قد زار الزاهد بخلوته المشهورة «ومعه مخلاة فيها موطأ مالك بن أنس رحمه الله» ـــ والترحُّم مثبت في النص هنا كما في الحالة السابقة ـــ فأدرك أبو حفص وجود الكتاب المذكور في المخلاة عن طريق المكاشفة حسبما يفهم من كلام الزائر عندما لمح إليه المُزارفي معرض المذاكرة إذ أقسم قائلا : «أحق ما قرىء من كتاب الله عز وجل والذي في مخلاتك»(16). ويمكن أن يضاف على هامش نفس الرواية أن التحوط من طرف الرجلين في مثل هذا المقام رغم اختلائهما المبدئي ببعضهما قد يدل على إسراف الحكام في التشدد والمضايقة كما قد يدل على إغراق المتصوفة في الحذر رغم ما قد يُفهَم من التواطؤ الضمني القائم بينهم على ما يبدو حول موضوع المضايقة الرسمية للمذهب وكتاباته بوجه عام. وعلاوة على كل هذا فالملاحظ أن المد «المذهبي» المتستر حتى عصر المنصور قد أفصح عن نفسه بالنسبة للجيل الموالي وإبان فترة تأليف *التشوف* بالذات. بدليل أن التادلي قد أعرب نوعا ما عن طويته المذهبية في صدر الكتاب من خلال أبيات تضع مجموع أئمة المذاهب السنية الكبرى ضمن قائمة الزهاد وفي مقدمتهم الإمام مالك بن أنس. تقول الأبيات متوجهة إلى المريد «المتشوف» :

بمن اقتديت وفي الصحابة كثرة ... مـا منهم إلا تقـي نـاسك
والتابعـون الـراشدون وكلهـم ... عما يقـود لـه الهوى متماسك
والشافعـي على الطريـق وأحمد ... وأبو حنيفة قبل ذاك ومـالك(17)

وهكذا ـــ وانطلاقا من مثل هذا التقرير بالضبط ـــ يمكن أن نتساءل عن علاقة كل البصمات الموحية السابقة التي قد تندرج في شبه مسلسل خفي بطيء بتبرؤ المامون العلني «المفاجىء» من عقيدة إمام الموحدين من جهة. ومن جهة أخرى فإن نفس التلميحات السريعة المتناثرة المغلّفة من شأنها أن تساعد على توطين تفتح الخليفة المرتضى على المذهب المالكي في منتصف القرن السابع. وبما أن هذا التفتح النسبي نفسه قد تزامن مع بداية تبني الخصم المريني المتطلع للقضية المالكية حسبما يبدو، فلعل من المفيد أن تُرْبَط هذه الحلقات ببعضها انطلاقا من واقع الدولة الموحدية

(16) ـــ *التشوف*، ص343، وحول ما امتازت به سياسة المنصور من تشدد إزاء المذهب المالكي، أنظر الشهادة الشخصية التي أوردها المراكشي في *المعجب*، ص278 ـــ 279.

(17) ـــ *التشوف* ،ص39.

ومحيطها البشري ـ الثقافي وظرفيتها العامة المتطورة[18]. وبما أننا سوف نقتصر هنا على تتبع الآثار التي قد تكشف عن بعض المنطلقات النائية لهذا المسلسل كله، فلنحتفظ مما سبق بأن كتاب التشوف قد يدور في العمق ومن عدة زوايا حول ما يمكن أن يسمى ولو موقتا ب «قضية المصامدة». ذلك أنه يسلّط الضوء بالأساس ـ وإن كان بلباقة واحتياط ـ على المصامدة وكأنهم يمثلون المجموعة ـ المرجع. وهو بتغييبه للعقيدة الموحدية وأهلها يتقدم وكأنه يبرىء ساحة «المرجع» من شوائب «البدعة» الحاكمة ويقصي الحكام بالتالي عن الأصل المشترك الذي ينتسب إليه إمامهم «المهدي» غير المذكور في النص كما سبقت الإشارة. ثم إنه باعتنائه البالغ بالقبائل المصمودية غير الموحدية وإغفاله المطلق للموحدية منها قد يبدو من جهة أخرى وكأنه يلوح «علنيا» بإدانة فصائل شذت عن الأصل فأصبحت منبوذة من طرف النخبة على الأقل.

واعتبارا لكل هذا فإن *التشوف* فيما يبدو خطاب ملتزم باختيار خلفي «ثقافي» عام يوجه محتواه المنقبي الصوفي «المحايد» في ظاهر الأمر. واختياره الخلفي هذا قد يكشف في الواقع عن تصنيف بشري اجتماعي جديد يبدو أنه قد أصبح يعتمد النِّحلة بجانب العِرق أو أكثر من العِرق كما هو واضح. من هنا أتى الإلحاح على القبائل المتبنِّية للزهد ورجال التصوف دون غيرها في التأليف. ومن هنا أتى التجاهل والتهميش «للمبتدعة» المتغلبين مع تقديم بقية المصامدة الآخرين كمجموعة بشرية متجانسة من حيث المبدأ والسلوك.

5 ـ مما يؤكد هذه النزعة ويدعم رسوخها في المحيط الذهني للمؤلف أن هنالك مجموعة من التراجم المتصدرة للكتاب قد أحالت على نفس المرجع الزمني من خلال نفس العبارات الموطنة التي تتكرر بشكل يثير الانتباه. ولكي يتضح وجه الفائدة من هذه الملاحظة التي سوف نقف عندها، ربما كان من الأنسب أن نشير إلى أن التادلي قد رتَّب مجموع تراجم *التشوف* ترتيبا زمنيا يعتمد تاريخ الوفاة، إن كان معروفا، حسب العقود على الأقل إن لم يكن دائما حسب السنين. أما بالنسبة لما يقرب من الخمسين ترجمة الأولى ـ وهي تتعلق بأقدم الأولياء والمتصوفة بالمنطقة بالطبع ـ، فالملاحظ أن العقد البارز الذي يتكرر بانتظام هو العقد الرابع من القرن السادس الهجري، وذلك بواسطة صيغ وقوالب كهذه :

(18) ـ حول أبرز جوانب هذا التطور، أنظر: M. Kably, *op. cit.*, 271 - 279.

ـــ مات قبل الأربعين وخمسمائة (تراجم رقم 33، 35، 38، 48).
ـــ مات في حدود الأربعين وخمسمائة (ترجمة رقم 36).
ـــ مات في أعوام الأربعين (ترجمة رقم42).
ـــ قدم مراكش بعد عام أحد وأربعين وخمسمائة (ترجمة رقم77، ص 251).

هذا إذا اضطر المؤلف أو رواته إلى التعميم. أما إذا أمكن الضبط والتدقيق، فالتواريخ تتجه نفس الاتجاه الترتيبي وإن ابتعدت عن حد الأربعين أحيانا فتقدمت عنه أو تأخرت بما لا يتعدى أربع سنوات على الأكثر كأن يقال عن هذا المتصوف إنه مات عام سبعة وثلاثين وخمسمائة (ترجمة 19) أو عن ذلك إنه توفي عام ستة وثلاثين وخمسمائة (ترجمة 25) أو عن الآخر إنه دفن يوم الجمعة الثالث والعشرين من صفر سنة [سبع] وثلاثين وخمسمائة (ترجمة18) أو عن الرابع إنه مات عام أربعين وخمسمائة (ترجمة 32، 37) أو عن هذا الآخر أو غيره إنه لقي ربه عام اثنتين وأربعين وخمسمائة مع ذكر الشهر أو إغفاله (تراجم 28، 39، 40) وهكذا...

وبالتالي، أفلا يجوز لنا أن نتساءل عن السر في هذا الالحاح من طرف الروايات المتواترة أو من طرف مدوّنها ومؤلف كتاب *التشوف* على سنة «الأربعين» أو ما قاربها بوجه عام ؟ ألا يمكن أن نقرأ في كل هذا ـــ وبخاصة في الصيغ اللامحدَّدة التي تنص على «أعوام» أو «حدود» أو «ماقبل» الأربعين وخمسمائة ـــ نوعا من الإيحاء المضمَر بأسبقية انتشار ظاهرة التصوف بين المصامدة وتقدُّمه على غزو دعوة «التوحيد» وقيام دولتها رسميا باحتلال مراكش سنة541 هـ ؟ وإذا صحت هذه القراءة الواردة شكلا ومضمونا من وجهة نظرنا، أفلا يمكن أن يكون القصد المتوخّى أن الأصل عند المصامدة هو الزهد والورع وصحة الإيمان بعكس ما يمكن أن يكون قد التصق باسمهم واسم عصبيتهم كلها من «شوائب» لم تَدِن بها إلا القبائل المتغلّبة وفئة الحكام ؟ بجانب كل القرائن المتقدمة التي قد تبرّر هذا النوع من التساؤل ولاشك، هنالك كلمة تتبنى الدفاع صراحة عن حسن سليقة القوم نجدها ضمن ترجمة أحد كبار المشايخ في عصر التادلي نفسه. فلقد حاول هذا المتصوف ـــ واسمه أبو وُزَاغارْ ـــ أن ينتحل بعض العذر «لجماعة من مريدي المصامدة» كانوا «يرفعون أصواتهم بالدعاء» غير بعيد منه وهو جالس مع جملة من أصحابه برباط شاكر فقال ما معناه بلغتهم ولغته : «ينبغي أن لا يُنكَر عليهم *لأنهم أهل نيات* وجد وصدق»[19]. وبما أن أبو وُزاغارْ هذا قد توفي على ما قيل «عام ثلاثة وستمائة»،

(19) ـــ *التشوف*، ص394.

فالظاهر أنه قد كشف من خلال وصفه الدفاعي لتدين المريدين من المصامدة عما يشبه تلك *الحساسية* التي تقف وراء تحرير نص معاصر أو شبه معاصر ككتاب *التشوف*. ولعل من الواضح من جهة أخرى أن نفس الحساسية المشتركة قد قامت هنا وهناك على التعاطف مع جمهور المصامدة وبسطائهم من المغلَّبين فاعتمدت بالتالي أن تنزّههم عن عقيدة المتغلّب وتعيد لهم بذلك بعض الاعتبار.

* * *

وهكذا يتبين أن مشروع *التشوف* قد ارتبط ضمنيا بعكس ما تهدف إليه أغلب الكتابات السردية من تعزيز دور الحاكم وتبرير حضوره الفعلي باسم المشروعية أي في الواقع باسم المبدإ والدين. فالسلطة هنا غائبة إلا من خلال بعض ظلالها المعتّمة كما ألمحنا. وبديهي أن غيابها «المنهجي» معناه التحفظ على مستوى الشكل إن لم يكن على مستوى العمق والاقتناع. وبما أن الأضواء كلها أوجلها قد سلطت أساسا على *الحيز غير الحاكم* من مجموع عصبية المصامدة، فلعل أقرب النتائج أن أصبح الهامش مركزا داخل *التشوف* والعكس بالعكس. وإذا اعتبرنا أن مشروع *التشوف* هذا قد ارتبط من جهة أخرى بما يشبه الحساسية الجماعية المكبوتة المتفجرة في نفس الآن، أفلا يمكن الجمع في النهاية بين هذا النوع من الحساسية وحيّزها المذكور لنتلمّس رغبتها أو رغبة أهلها في التموقع من وضع غامض متأزم يدعو إلى التوضيح ورفع اللبس والإنصاف ؟

ذلك أن هذا الوضع في الوقت ذاته وضع قائم. ومعلوم أن هوية المحكوم في هذه الحالة قد تتعرض بشكل أو بآخر إلى الضغط الرامي إلى المصادرة والإدماج. أما إذا اشترك المحكوم «إثنياً» مع الحاكم في العصبية الرافدة للجهاز المسيطر، فواضح أن وضعيته سوف تزداد تعقيدا بسبب الأحكام «المؤرِّطة» الصادرة عن «الغير». لذا فإن مهمة *الإنصاف* ضمن سياق *«التشوف»* قد تعني التمييز بين الطرفين وفصلهما عن بعضهما بالدرجة الأولى. وبالتالي فهي لا تقف عند مجرد إبراز ظاهرة محددة «مقابل ظاهرة أخرى»(20) وإنما تعتمد من وجهة نظرنا كل الأضداد الممكنة قصد تأصيل هوية جماعية متميزة قد تكون مهددة ب «الاحتواء» من طرف الحكام ومعرضة من جهة أخرى للتشويه والقدح من طرف الرأي العام ولاشك.

---

(20) ــ مابين المزدوجتين مأخوذ مما ذهب إليه الأستاذ أحمد التوفيق في مقدمة تحقيقه، ص14.

لذا فإن *«الإنصاف»* من هذه الزاوية لا يعني بالدرجة الأولى ــ وعند التأمل ــ إلا رد المثل بالمثل. فكما أنه قد سبق للحكم أن اعتمد معطى العقيدة في تصنيفه لمجمل الأهالي بالمغرب فلم يتردد في إقصاء نسبة هامة من المصامدة أنفسهم بمجرد قيامه(21)، فالظاهر أن تيارا معاكسا قد عمد من جهته إلى إقصاء مجمل «الموحدين» بدورهم عن عصبية «الإمام» المؤسس انطلاقا من معطى عقائدي آخر مخالف بالطبع. على أن الرغبة في *الإنصاف* بهذه الكيفية قد تعني من زاوية أخرى أن «شعبية» الحكم الموحدي القائم لم تكن ترقى في الواقع اليومي إلى المستوى المرموق الذي ظلت تلهج به الإسطوغرافية الرسمية ثم رددت صداه الألسنة والأقلام بصفة شبه آلية إلى اليوم(22). وأكثر من هذا فإن نفس الرغبة قد تعني أن لم يكن للمصامدة «المبعَدين» قِبَلٌ بتحمل تبعات «الشبهة الاثنية» وما اتصل بها من الردود الموجهة ضد «الميز» السافر الذي كان يجرى عليهم كغيرهم ممن كانوا يحشُرونهم لأول وهلة مع بني عمومتهم من الحكام.

وحتى تندرج كل هذه الاستقراءات ضمن إطارها الحدثي الجامع بينها، يجب أن نذكر بما هو معروف عن سياسة «الفتح» وماتلا «الفتح» أيام الموحدين. وبما أن هذه السياسة كغيرها قد عرفت عدة مراحل متطورة لا يمكن أن نتناولها الآن، فلسوف نكتفي بالإحالة هنا على المواصفات المميّزة التي ارتبطت بها في الذهنية المعاصرة حسبما وصلنا :

1 ــ لعل من أبرز الصفات التي ترتبط بالنظام الموحدي كإطار مجتمعي عام أن تم التركيز أساسا على *التصنيف والتراتب*. فكما أن المجتمع الحاكم قد انصاع هو نفسه لضوابط معينة تحدد المقامات والمراتب ضمن تخطيط هرمي محبوك متشدِّد، فالملاحظ من جهة أخرى أن هنالك سدا منيعا بين هذا المجتمع بمختلف مكوناته والمجتمع المحكوم. من هنا فإن الفوارق الضمنية بين مختلف المجموعات المسيطِرة لم تكن بشيء أمام الخط الفاصل بين أدناها وبين سواد السكان. ذلك أن هذا الخط

(21) ــ أنظر أدناه، ص 80ــ81.

(22) ــ من الملاحظ فعلا أن جل المصادر الروائية ــ وعلى رأسها مصادر الخصم المريني ــ قد حرصت دائما على الاعتناء بالمظاهر المتصلة بعظمة الخلافة الموحدية و «شعبيتها» و«مجدها التليد». أما الإعجاب بمنجزات نفس الخلافة، فيبدو أنه قد غطى معظم سلبيات النظام الموحدي في الأدب التاريخي المعاصر كذلك : أنظر على سبيل المثال مجمل ما رواه ابن أبي زرع وابن خلدون عن عهود الخلفاء الأوائل على الخصوص. ويمكن التساؤل عن تأثير هذا الموقف التقليدي في منظور المحدثين انطلاقا من الأستاذ جوليان إلى الأستاذ العروي ومرورا بكل من تراس وهويسي ميراندا ومحمد عبد الله عنان وغيرهم كثير.

في الواقع ركن من أركان المنظومة التومرتية التي تربط وضع كل من الفرد والجماعة بالاعتراف بمهدوية «الإمام» ومناصرته أو مناصرة «حزبه» على الأقل. على أنه لو لم يترتب عن هذا الموقف إلا نوعا من التمايز المذهبي ــ العقائدي لَعُدَّ الأمر من الهينات المعتادة ولكنه قد أفضى عمليا إلى مالا مفر من تسميته بالميز «الفاشي» والتضييق المتعصّب على الضمائر. بمعنى أن الحكم قد ارتأى منذ أول أمره أن يجعل من مجموع العناصر المتساكنة بالمجال الموحدي صنفين اثنين أحدهما «مومن» «موحّد» ينتمي إلى الأقلية السائدة من «أهل التوحيد» والآخر «منافق» «مجسّم» يكوّن البقية الموسومة طبعا ب «الشّرك والتخليط» وبالتالي بالكفر الصريح(23).

2 ــ قبل ترجمة هذا الجانب من التصور التومرتي إلى الواقع عند قيام الدولة واستتباب الأمر على إثر موت «الإمام»، لم يكن هنالك بد من المرور بما يطلق عليه اسم «الفتح» أو «الافتتاح» من طرف الإسطوغرافية الموالية، أي بمرحلة الغزو وإخضاع المدن والأرياف. وما دام الأمر يتعلق بما اعتبر جهاداً في ذهن الغزاة، فلقد كان من الطبيعي أن يصبح المناوىء «عاصيا» أو «مرتدا» حسب الحالات ثم يعامل على أنه كافر يحل ماله وعرضه ودمه(24). لذا فإن انهزام أهل وهران مثلا قد أدى إلى أن حكم «عبد المومن قبحه الله بقتلهم واستئصلوا عن آخرهم... وذلك يوم عيد الفطر من سنة تسع وثلاثين وخمسمائة»(25). كما أن عدد القتلى قد بلغ بتلمسان «إلى مائة ألف أو أزيد» حسب ابن اليسع المعاصر للأحداث(26) بينما آلت مقاومة أهل مكناسة مع «أول عام خمسة وأربعين وخمسمائة» إلى أن «دخل الموحدون المدينة فسفكوا الدماء وسبوا النساء والذرية واستباحوا الأموال... وبقيت المدينة

---

(23) ــ في المقابل، يلاحظ أن الموحدين قد اعتبروا من جهتهم «خوارج» أو «خارجيون» أثناء هذه الفترة وبعدها من طرف «الرأي العام» المناهض : أنظر البيدق، *كتاب أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين*، باريز، 1928، ص 99، ابن غازي، *الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون*، الرباط، 1964، ص 15 وأيضا الونشريسي، *المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب*، الرباط ــ بيروت، 1981، المجلد الثاني، 453 ــ 461.

(24) ــ حول هذا السلوك، يرجع إلى أقرب الروايات إلى الأحداث، وقد أوردها بالأخص كل من البيدق، *المصدر السابق*، ص90 ــ 112 وابن عذارى، *البيان المغرب*، ص17 ــ 25 وصاحب *الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية*، الرباط، 1936، ص 98 ــ 123.

(25) ــ ابن عذاري، *نفس المصدر*، ص17 .

(26) ــ ذكر ذلك صاحب *الحلل الموشية*، ص111.

خالية إلا من فل الموت قتلا وجوعا...»[27]. أما فيما يتصل بدخول مراكش عاصمة المرابطين، فالمعروف حسب البيدق نفسه أن «الخليفة» قد استعمل «السلالم للأسوار وقسمها على القبائل فسار الناس لقتالهم فدُخِلت بالسيف» وتمّ التحكم فيها «وبقيت... لم يدخلها داخل ولم يخرج منها خارج ثلاثة أيام» إلى أن «ابتيع النساء ورجع كل شيء إلى المخزن. وحينئذ دخل الخليفة ضّ البلد وقسم أزقتها بالمروس للموحدين»[28] بعد أن كان قد قتل في اليوم الأول وحده «مما صح عند» ابن اليسع من جهة أخرى «نيفَ على سبعين ألف رجل» بعدما «بيع عيال» أهل المدينة «وأولادهم بيع العبيد» على ما ذكر ابن صاحب الصلاة[29] وكأن الديار غير «ديار الاسلام». ولنذكر بهذا الصدد أن المساجد نفسها قد هدِمت بعد دخول مراكش بغية «تطهيرها... لأجل تشريقها وتحريفها عن القبلة وإمالتها إلى المشرق»[30]. وإذا كانت المعابد قد أفلتت من التخريب بفاس إما بسبب بعض التحايل[31] أو لانتصاب قبلة الكثير منها على سمت «جامع الشرفاء الذي أسسه الإمام إدريس بن إدريس ضّ» ولاشك[32]، فالواقع أنها لم تنج دائما من الانتهاك أثناء المطاردة والتفتيش كما يفهم مما رُوي عرضاً في *المستفاد* ضمن ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد يقى، وقد كان مؤدبا للمؤلف القريب مبدئيا من الأحداث[33].

كيف انعكست هذه الطريقة في «الافتتاح» على أهل الأرياف ؟ من الصعب أن نجيب بدقة على مثل هذا السؤال. إلا أن التشنّج الذي دأبت عليه العصبيات القبلية في الدفاع عن استقلاليتها قد يدفع تلقائيا إلى القول بتعميم الأسلوب. ومهما يكن من شيء بالنسبة لبقية المناطق، فالثابت أن منطقة قبائل الدير والسهل من

(27) — ابن غازي، *نفس المصدر*، ص23. وانظر أيضا ابن أبي زرع، *الأنيس المطرب بروض القرطاس...*، الرباط، 1972، ص 191.

(28) — البيدق، *نفس المصدر*، ص103 و105 — 106.

(29) *الحلل الموشية*، ص114 و 118.

(30) — البيدق، *نفس المصدر*، ص105.

(31) — الجزنائي، جنى *زهرة الآس في بناء مدينة فاس*، الرباط، 1967، ص 68.

(32) — راجع *نفس المصدر* السابق، ص46 ، 81 — 82 حيث ورد ذكر وقوف أبي يوسف يعقوب المريني عند قضية انحراف قبلة بعض المساجد بفاس وتَرْك ما كان على ما كان للسبب المذكور في المتن.

(33) — نحيل هنا على النسخة المصورة من مخطوط كتاب *«المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد»* لأبي عبد الله التميمي — وهي نسخة تفضل الأستاذ أحمد التوفيق مشكوراً فأعارنيها بمناسبة تهييء هذا البحث —، الترجمة الثامنة، ص33 — 36، خاصة ص34.

مصامدة الجنوب قد عانت كلها الكثير من عمليات «التهدئة» و «الاعتراف» التي نظمها الحكم غداة سقوط الدولة المرابطية. ذلك أن كل هذه القبائل قد «ارتدّت» مباشرة بعد احتلال مراكش من طرف الموحدين فعم بذلك «العصيان» كل بلاد رگراگه وحاحة ودكّالة ومجموع مجال القبائل البرغواطية المستقرة آنئذ بتامسنا(34). وعندما ألحقت بعض الهزائم بالبعثات العسكرية الأولى لم يكن إلاّ أن صدر الأمر باجتماع «المحلات على عون الله وتوفيقه فقلع الخليفة إلى دُكَّالة... ورأت دكالة مالم تقدر عليه...»(35) ف «ألجأهم السيف إلى البحر فقتِل أكثرهم في الماء وأُخِذت إبلهم وغنمهم وأموالهم وسُبِي أولادهم وانتهى البيع فيهم إلى بيع المرأة بدرهم والغلام بنصف درهم». أما رگراگه، فلقد «بُدِّدَ شملهم ووحَّدوا» كما «وحّد برغواطة»(37) على إثرهم بعد أن كانت بين الخليفة الموحدي «وبينهم حروب عظيمة هزم فيها عبد المومن» حسب رواية ابن أبي زرع. ولم يلبث نفس الخليفة أن استرد نفسَه فيما يبدو فكانت الكرة على البرغواطيين «فأجال فيهم السيف ولم يبق منهم إلا من لم يبلغ الحُلُم...»(38). وأخيرا، وبعد كل هذا نظمت عمليات التصفية عبر مختلف أنحاء البلاد بغية تثبيت الوضع الجديد فتم بذلك «الاعتراف بحمد الله وعونه... في عام أربعة وأربعين وخمسمائة»(39).

3 — من هنا جاءت «طرافة» الوضع المترتب عن قيام الحكم الجديد بالنسبة لكل من «الرعيَّة» وأملاك «الرعية» التي لم تكن تسمى في الواقع بهذا الاسم حسبما يبدو. ذلك أن الحكم الجديد قد اعتبر أن بلاد المغرب الأقصى قد فتِحت عنوة في جملتها فلم يتردد في الاستحواذ «شرعاً» على الأراضي الفلاحية بمختلف أصنافها ثم تعامل مع المالك الأصلي بمثل ما تعامل به الفتح الاسلامي مع المغلوب من «أهل الذمة» أو أشد بكثير في بعض الأحيان. وهكذا تم «التنازل» للأهالي عن مجرد حق

(34) — مما لاشك فيه أن الحزازات المترتبة عن هذا السلوك قد لعبت دورها في تقوية التنافر الملحوظ أثناء الفترة الموحدية كلها بين هذه القبائل المصمودية وبين مصامدة الجبل المتغلبين كما انعكس ذلك في كتاب *التشوف* نفسه، أنظر أعلاه، ص 75—78.

(35) — البيدق، *نفس المصدر*، ص108 — 109، ابن خلدون، *كتاب العبر*، بيروت، 1959، المجلد السادس، ص 460 — 462.

(36) — *الحلل الموشية*، ص 121.

(37) البيدق، *نفس المصدر*، ص*109*.

(38) — ابن أبي زرع، *المصدر السابق*، ص 190 — 191.

(39) — حول هذه العمليات، أنظر البيدق، *المصدر السابق*، ص110 — 112.

الاستغلال مقابل ما أصبح يسمى في الفترة الموحدية *بالخراج* أو ما جاوز *الخراج* الاعتيادي كلما تعلق الأمر بقدماء «المتنطعين» أثناء الغزو وأيام «الردة» ولاشك. بشهادة أن النصوص القديمة التي اختصرها ابن غازى أو اقتبس عنها بالنسبة للأراضي المستغلّة بمكناسة تشير إلى أنه قد «تملّك الموحدون البلاد والأموال، *وصار الناس عُمَّارا في أملاكهم*، يؤخذ منهم *نصف الفواكه الصيفية والخريفية وثلثا غلة الزيتون*» ثم تذكر أنهم «*قوطعوا* بعد ذلك على الفواكه وخفف عليهم في *شركة* الزيتون» بسبب «فرار الناس عنها» من جراء «الجور وتركها حتى تبورت»[40]. كما أن صاحب «التشوف» قد أورد من جهته خبرا صادرا عن جَدّ أحد رواته حيث نقل عنه قوله : «كان لي كرم بسلا. فلما طاب عنبه خرج العامل لبيعه فأردت أن أشتري *النصف الذي يبيعه العامل* وأتولاه ليتفكّه فيه أولادى...فخرجت...... وخرج أهل البلد للمزايدة»[41]. أما فيما عدا مثل هذه الحالات، فالظاهر أن القاعدة المطردة تتلخص حسبما يستفاد من بعض النصوص المنقبية في «استئجار» الأرض من «العامل» المكلّف بجمع الجبايا وجنوح الدولة إلى الزيادة في «الخراج» مع قيام «نظار في أمْر الخراج» بتتبع مختلف الحالات والتقدم عند الاقتضاء بطلب «ظهير ممن له الأمر بإسقاط ذلك» على من يستحقه بحيث «لا يرجع ما ينوبه على أحد» من قومه وكأن قيمة مجموع «الخراج» مقدَّرة باعتبار الجهة والجماعة بقدر ماهي محددة باعتبار القطعة أو الفرد المستفيد كشخص[42]. ومعلوم أن العقوبة عند تخلي الجَماعة أو انعدام «الشفاعة» قد تنزل بهذا المستفيد وحده عند تعذر الأداء كما يستنبط مما ذكره التادلي عن «*رجل محبوس في مال كثير من الخراج*» قد أطلق

(40) ــ ابن غازي، *المصدر نفسه*، ص23 ــ 24، مع إضافة ما أثبته المؤلف في نفس السياق بصدد أسلوب تعامل الموحدين الأوائل مع أهل زرهون عندما خفوا لمناصرتهم أثناء حصار مدينة مكناسة «*فكانوا* بسبب سبقهم *أحرارا من المغارم*، كتب لهم بذلك صكوكا كانت بأيديهم، *ولم يتعرض لأموالهم كما فعل بالأملاك التي أخذت عنوة*. لكنهم كلفوا أخرا من الكلف الطارئة ما لم يكن بحمله طاقة...». ص19
وتجدر الاشارة من جهة أخرى إلى أن صاحب *الاستبصار* قد سجل عدم استغلال الأراضي الفلاحية بمكناسة سنة587 هـ عندما لاحظ بصددها أنها «من البلاد العتيقة *لو كان بها خدَمة لغلاّتها*...». وبالتالي فإن التعديل المشار إليه في كلام ابن غازي بالنسبة للسياسة الموحدية إزاء المزارعين قد أتى متأخرا ولاشك عن هذه السنة وقبل وفاة المنصور سنة 595هـ في الغالب. أنظر كتاب «*الاستبصار في عجائب الأمصار*» الدار البيضاء. 1985، ص 188.

(41) ــ ابن الزيات، *التشوف*، ص212.

(42) ــ التميمي، *المستفاد*، الترجمة السابعة، ص32 ــ 33 .

سراحه فلم يعد العامل إلى مطالبته «بشيء من ذلك ولا غيره ولا تعرض إليه أحد» بعدما «تاب» بالسجن على يد أحد الأولياء وشملته «بركته»(43).

والحاصل من كل هذه الجزئيات أن حق الملكية في النظام الموحدي قد كان موقوفا على الجهاز الحاكم ومن إليه من موحدي مصامدة الجبل بالدرجة الأولى. أما معظم بقية الأهالي، فالغالب أن هذا الحق قد انتزع منهم حسبما يبدو لأنهم لم يكونوا مغلَّبين فحسب ولكنهم كانوا إلى ذلك «كفارا» صرحاء فتنزلوا منزلة الأسرى واعتبروا مجرد عبيد من الناحية الرسمية وعلى مختلف الواجهات. وحتى يبرز هذا الوضع الجديد الذي سوف يتجذَّر منذ الآن بالمغرب الأقصى ليتخذ أشكالا متباينة فيما بعد، سوف نحاول أن نقف عند بعض اللحظات المعبرة من تاريخ الفترة الطويلة التي تهمنا. فهنالك إشارة تذكر كلحظة من أولى اللحظات أنه كان لعبد المومن بن علي أخ يدعى إبراهيم قتله أحد أبناء «الجماعة» من بين كبار أصحاب المهدي بن تومرت أثناء «الحملة الكبرى» وقُبيل قيام الدولة نفسها. وعندما همَّ خليفة «الإمام» بتطبيق الشريعة والاقتصاص لأخيه وقف سائل يسأله : «ألم يقل المهدي *بأن أهل الجماعة وصبيانهم عبيدُهم كلّ من في الدنيا* ؟» فكانت النتيجة أن «صمت عند ذلك الخليفة ض»(44) ورضخ للأمر الواقع. واللحظة الثانية أبسط من الأولى ومتأخرة عليها بنحو قرن من الزمن. كانت الدولة الموحدية تصارع آنئذ عدة قوى سياسية وقبلية بالمنطقة. وحدث أن أدت مدينة مكناسة بيعتها للحفصيين بتونس في منتصف سنة ثلاث وأربعين وستمائة ثم لم يلبث أهلها أن ارتأوا العودة مع نهاية السنة نفسها إلى الاعتراف بخليفة مراكش فوجهوا إلى السعيد بن المامون كتابا ذكر في مطلعه «أن *العبيد* من أهل مكناسة قد اجتمعوا ووقفوا موقف الاستكانة والمذلة وقرعوا سن الندم على ما صدر منهم من زلة...»(45). على أننا نسجل تسليماً سلبيا مماثلا من طرف نفس السكان بوضعيتهم كعبيد عندما استنصروا بالخليفة المامون على بعض قبائل فازاز المجاورة سنة تسع وعشرين وستمائة فذكروا أن «*العبيد* أيدكم الله هالكون لا محالة...» قبل أن يضيف كاتبهم : «رفع هذه الشكوى إلى المكان الامامي الأعلى ــ أدام الله أيامه... ــ عبيدُه المستجيرين بعدْلِه أهل مكناسة...»(46). أما اللحظة الأخيرة فأعم من سابقتها وتقع زمنيا بينها وبين الأولى. وخلاصتها أن يعقوب

(43) ــ ابن الزيات، *نفس المصدر*، ص355.

(44) ــ البيدق، *نفس المصدر*، ص93.

(45) ــ ابن عذاري، *البيان المغرب*، ص379.

(46) ابن عذاري، *نفس المصدر*، ص280.

المنصور قد أقام حَد السُّكر على شيخ أندلسي الأصل من أكبر علماء مجلسه وأكثرهم ميلا إلى القدح في تجاوزات السلطة بوجه عام. وبعدما وطّن ابن عبد الملك المراكشي صدور أمر إقامة الحد على أبي العباس أحمد بن يحي بن أحمد بن سعود العبدري هذا وأخذ في وصف تنفيذه بمحضر الخليفة كتب : «ولما بلغ جالده أربعين جلدة أشار إليه أبو العباس بأن يكف وابتدر لباس ثيابه وقال للمنصور : «*أنا أحد عبدانكم ولا يجب علي سوى أربعين جلدة منتهى حَد العبد*» فقبل ذلك المنصور منه على عِلْمِه بما في طيه من التنكيت عليه» وكأنه قد اضطر إلى الحفاظ على «المظاهر». ولكي يتضح وجه الإحراج بالنسبة للخليفة ووجه التحايل أو «التنكيت» من طرف من أقيم عليه الحد، ربما كان من المستحسن أن نردف الخبر بالتعليق المتصل به والمقتبس رأسا من روح «الوضع السائد» ولاشك ؛ يقول ابن عبد الملك في هذا التعليق : «وإنما أشار بذلك أبو العباس إلى *معتقَد* آل عبد المومن وطائفتهم *قديما* وحديثا *أن كل من خرج عن قبائلهم* المعتقدة هداية مهديهم وعصمته *فهم عبيد لهم أرقاء*»(47).

* * *

ما العلاقة بين كل هذا وبين *التشوف* كخطاب منقبي لا يطمح حسب مؤلفه إلى أكثر من ذكر «ما خفي عن كثير» من أخبار «*من كان بحضرة مراكش من الصالحين ومن قدمها* من أكابر الفضلاء» مع إضافة «*من كان من أعمالها وما اتصل بها* من أهل هذه العدوة الدنيا»(48) ؟ لو اقتصرنا على تأمل الدافع المحرّك المنصوص

(47) — ابن عبد الملك المراكشي، *الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة*، السفر الأول، القسم الثاني، بيروت،د.ت.، ص565 — 566. ومعلوم أن العبودية التي فرضت من هذه الناحية المذهبية على الأهالي لم تكن لتحول بين هؤلاء وبين استرقاق الغير بالطرق التقليدية المسموح بها (أنظر التشوف، ص442 مثلا). أما المخزن الموحدي، فقد كان له أيضا عبيده منذ أول الأمر بهذا المعنى الثاني (البيدق، *المصدر نفسه*، ص96،*التشوف*، ص 393).

(48) — ابن الزيات، *التشوف*، ص33. وخلافا لما راج حول رد أسباب تأليف «التشوف» إلى التنافس القائم بين أهل الشمال وأهل الجنوب في مجال الزهد والتصوف (*التشوف مقابل المستفاد*)، يلاحظ أن إدماج مجموع «*هذه العدوة الدنيا*» ضمن اهتمام ابن الزيات قد لا يسمح بهذا التبسيط. وإذا لم يكن بد من الحديث هنا عن التنافس، فقد يكون من الأرجح أنه كان يعني عدوة المغرب الأقصى في ذهن المؤلف وكذا عدوة الأندلس الخاضعة آنئذ لحكم المغاربة. وعلى كل فإنه لا يسعنا إلا أن نسجل إلحاح صاحب التشوف منذ السطور الأولى على اهتمامه بمتصوفة «*أقصى المغرب*» كله (ص37). وإذا ما اعتبرنا ظهور نوع من الوعي بالخصوصية لدى المغاربة من خلال المصادر التي تتناول الفترة الموحدية من مختلف

عليه هنا مع اعتبار المجال المركزي الملتصق به لاعتبرنا أن مشروع *التشوف* يتلخص بالنسبة لصاحبه في التعريف عمليا بما يجهله الكثيرون عن صلحاء العاصمة الموحدية نفسها ومتصوفة الجنوب بالدرجة الأولى. ولو انطلقنا من هذه المقولة العامة لنجيب على السؤال المطروح للمسنا بالبداهة أو شبهها أن هنالك ارتباطا ضمنيا بين هذا المشروع وما استعرضناه حتى الآن من عناصر مؤطرة ومضمَرات. أما إذا تذكرنا أن لكل خطاب ظرفية *تراكمية* تحدد كلاً من اختياره البارز واتجاهاته الفرعية الكمينة أمكننا أن نرد مجمل روافد *«التشوف»* إلى ظرفين اثنتين متراكبتين : أما الظرفية الأولى فتَحْتِيَّة بطيئة طويلة المدى وتنطلق من سياسة «الفاتح» الموحدي وسلوكه الدموي «الفاشي» لتوظف تعصبه الجذري ودغماتية موقفه الاسترقاقي المتغطرس إزاء كل من لا ينتسب لعقيدة «الإمام»، وأما الثانية فيبدو أنها نابعة من الشرخ الهائل الذي اعترى الكيان الهرمي الحاكم منذ هزة «العُقاب» وما واكبها من قلاقل ومجاعات سبق أن ألمحنا إليها. وبالتالي فإن *التشوف* من هذه الناحية قد يبدو وكأنه استغل فرصة ظروف آنية متأزمة بالنسبة للحاكم كي يعبر عما أدت إليه أزمة المحكوم منذ عدة أجيال من تقوّ التيار الزهدي الراسخ حسب بعض الإشارات بالمنطقة كما أسلفنا. لذا فإن *التشوف* ليس بمجرد خطاب وعظي يبدأ بالكرامة وينتهي عندها وإنما هو إلى هذا — إن لم يكن فوق هذا — تعبير عن إحساس جماعي مشخّص و«اختيار — بديل». ولقد حاولنا أن نُبرِز أن هذا الإحساس منبثق أساسا عن الرغبة في رفع اللبس الموحدي — المصمودي المنبوذ حسب القرائن كلها من طرف غير الموحدين من المصامدة. أما «الاختيار — البديل»، فقد يكون من المستهجن أن نذكّر هنا بكل ما هو منبث حوله من معطيات أساسية عبر هذه السطور. يكفي أن نسجل بصدده أنه اختيار يقف والاختيارَ الموحدي الحاكم على طرفي نقيض. فإذا كان الحكم قد اختار لغة «الميز» والاغتصاب والمصادرة المهمِّشة للأغلبية الساحقة من الأهالي، فلعل مما يفسر الإقبال التلقائي على الرُّبُط ومشايخ التصوف من طرف أغلبية نفس الأهالي في *التشوف* أن النموذج هنا نموذج حي بسيط يتجسد يوميا في تواضع الشيخ وتسامحه وتسويته بين القريب والبعيد وحثه على التضامن والتآخي وحرصه على محاسبة النفس وطيب المكسب والإيثار. في نفس

جوانبها أُمكننا أن ندرج محاولة التادلي ضمن هذا الحوار الموسع بين ضفتي المجاز. على أنه ينبغي تسجيل المأخذ اللطيف الذي افتتح به البادسي مؤلفه فاعترف لصاحب *التشوف* بأنه ذكر «جملة من *صلحاء المغرب* بأدب بارع...» قبل أن يعيب عليه كونه «*بالغ في ذكر المصامدة*... وغفل فيما آثر من الحسن.... عن الريف...» البادسي، *المقصد الشريف*... الرباط، 1982، ص 14 — 15.

الوقت، — وحتى يتوفر عنصر *الإجماع* «الشعبي» الموحِّد الذي يعتبر ضالّة كل الأولياء على اختلاف الأزمنة والثقافات(49) — يبدو أن هذا النموذج قد حاول الانصهار ضمن تيار «السنة والجماعة» سواء على مستوى «الفقه» أو «الطريقة» كما سبق أن لاحظنا من خلال التقارب البيّن مع المالكية وعمق الانتساب إلى مدرسة «الإحياء»(50).

ويبقى بعد كل ما سبق أن نعتمد مجموع خطاب *التشوف* لنبتعد عن خصوصيات الزمن الحاضر والماضي ونبحث عن علاقة المرحلة التي انعكست فيه إجمالا بما سوف يعقب زوال الدولة الموحدية من تعصب لها أو عليها ضمن التراث الإسطوغرافي المغربي الوسيط. ولربما كان من الأيسر في مرحلة أولى أن نعتمد نفس الخطاب بمختلف لويناته المغيَّبة وغير المغيَّبة التي وقفنا على بعضها لنقرأ من جديد كل ما وصلنا من أدب «الحضور البربري» القديم المكتوب بالعربية. ذلك أن *التشوف* في العمق ومن خلال مضمَراته قد يعد في نظرنا من أعرق معالم هذا الأدب الخجول المتستر وراء حجُب المناقب والفتاوى وسياج التراجم والسرد والرحلات.

(49) — حول هذا الجانب، يمكن الرجوع إلى الدراسات الحديثة الآتية :
- Peter Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris- Seuil, 1982, 259-260 ; *id.*, *Le culte des saints* , Paris- Cerf, 1984, 118- 127 : R. Pernoud, *Les saints au Moyen Age*, Paris-Plon, 1984, 260 - 266 ; A. Dupront, *Du sacré*, Paris-Gallimard, 1987, notamment 461-466 et 533-537.

(50) — حول العلاقة المتوترة بين هذين التيارين بالمغرب قبل قيام الحكم الموحدي، يمكن مراجعة بحثنا حول «رمز «الاحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط»، ضمن *مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط*، ص21 — 51، خاصة ص 27 — 33.

التاريخ وأدب المناقب
من خلال مناقب أبي يعزى

أحمد التوفيق

إن الجمع في الحديث بين المناقب والتاريخ مثير لحاسة النقد، مافي ذلك شك. أي تاريخ ؟ أي مناقب ؟ أي علاقة بينهما ؟ إن أولى متطلبات أي مسعى نقدي في هذا الشأن هي التعرف على «ماهية» المناقب كنوع أدبي، إذ بالاحتياطات المتخذة إزاءه يمكن أن تتحدد «الفائدة» التي يمكن أن يجنيها منه نوع آخر من الأدب هو التاريخ. والذي يتبادر إلى الذهن هو أن النوع الثاني وهو التاريخ أكثر صرامة من النوع الأول في صياغته للأخبار والوقائع الماضية، فيكون الافتراض المترتب على هذه الفكرة المسبقة هو أن كل كتابة «تاريخية» ينبغي أن تتعامل مع كتابة «منقبية» بحذر. بيد أنه حتى لو جاز التمييز بين النوعين على أساس خصوصيات كيفية ما، وانطلاقا من نظرة وضعية أو معرفية إلى التاريخ، فإنه لاشيء ينفي أن تكون نصوص وضعت للمناقب وثائق لاغنى عنها لجوانب معينة من التاريخ، ومناجم لمواد صالحة للاستعمال التاريخي في جوانب أخرى على أساس نقد يتناول مواقعها، ولاشيء ينفي كذلك أن تستدعي نصوص موضوعية للتاريخ، اصطلاحا، تناولا يستكنه روحها «المنقبية»، وقد تكون في كثير من الأحيان أخفى من التاريخ في أدب المناقب الصريح.

إن لكتب المناقب برنامجا تنامى مع مرور الزمن. وليست الكرامات سوى جزء منه، لذلك استخرج منها المؤرخون التقليديون أخبارا أدرجوها في مختلف أنواع السياق التي يبحث فيها عن «المصداقية»، وشجع على ذلك كون كثير من تلك النصوص، إذا لم تكن متأخرة مقتصرة على التلخيص، تعتمد السند الذي يفتقد

في كتب التاريخ سواء كانت معاصرة أو متأخرة، ذلك أن كتب المناقب هي كتب آثار وقع الاقتداء فيها بطرق التصنيف في الحديث أولا، لأن المعنيين فيها أشخاص مبجلون، ولاينطبق هذا الوصف على كل الذين تتحدث عنهم كتب التاريخ السياسي. فليس القصد المعلن عنه هو الذي يمكن أن يعطي لنص مًّا قوة مصداقيته بل هو قابلية ماورد فيه لأن يكون مصدقا بناء على فحص مقارن أو منطق داخلي أو سياق حاسم أو مجرد العجز عن تكذيب ما ورد فيه. ومع ذلك فإن البحث المرشح للاستفادة التاريخية من كتب المناقب، سوء باعتبارها مكملة للأخبار أو قائمة بذاتها في مايمكن أن توحي به أو يستنبط منها، هو الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخ ذلك النوع في سياق الكتابة الاسلامية وثمرة الأبحاث حول الأنواع المماثلة في السياقات غير الاسلامية وتلونات الأنواع المحلية منه. ومعلوم أن كلا النوعين : «التاريخ» و «المناقب» انسلخ في تأريخ التأليف الاسلامي من أنواع أخرى دون أن يفقد كل سماتها كالقصص والوعظ والتذكير والرقائق وذم الدنيا وأسرار النفس والشطحات والمخاطبات والمثالب، الخ.

فالمنقبة كرم الفعل. وقد ألفت المناقب في سياق الحض على إعادة إنتاج نموذج أسمى أو في سنة التقليد، «إذينبغي لكل مقلد إمام أن يعرف حال إمامه الذي قلده ولايحصل ذلك إلا بمعرفة مناقبه وشمائله وفضائله وسيرته وصحة أقواله، ثم إنه لابد من معرفة اسمه وكنيته» وهكذا وقع التأليف في مناقب الخلفاء الراشدين ومناقب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ومناقب الأئمة كأحمد وأبي حنيفة، وخصت فرق معينة بالمناقب كالأشعرية وكتبت في بعض ذوي المهارة كالأطباء، غير أن أكثر كتب هذا الأدب هي التي اهتمت بـ «مناقب العباد من صلحاء أهل البلاد» وهذا يطابق عنوان تأليف في الموضوع لعبد الله بن المبارك (118 ــ 181هـ).

ومن المعلوم في التاريخ أن ظروف نشأة التأليف الاسلامي في أنواع الأدب والعلوم ظروف احتكاك ثقافات متعددة، كونية ومحلية، وفي بوثقتها ترعرعت نماذج داخل الملة لايمكن أن يشذ عنها النموذج المنقبي، بل ربما كان، وهو قابل للذاتية والغلو أقل الأنواع التزاما بحدود الأجناس والقواعد، ولكنه في مقابل ذلك نال حظا كبيرا من مجهود الترويض والتحنيط حتى أذعن للتشابه وتسنن بالتقليد، فتقرأ بعد ثلاثة قرون من ظهور النوع المنقبي «لوحات» أبي نعيم في *حلية الأولياء* المؤلف في منتصف القرن الخامس للهجرة فإذا هي على وثيرة قليلة الاختلاف : صفات مترددة ومناقب متماثلة متكررة توحي تارة بأن لاصلة لها بالتاريخ وتؤكد تارة أخرى أنها

المرايا المنصوبة قبالة تاريخ فعلي ساكن، أو هي شواهد حقيقية لذهنيات تاريخية. ولما كان النموذج الذى يصنعه تاريخ مًّا في السلوك لا يستطيع أن يتجاوزه إلا بقدر مايتخلص من تأثير النموذج بدوره في صنع تاريخ متكرر، فإن الرواية المنقبية رواية تاريخية في مستويات متعددة عندما تُتناول بالاعتبارات المنهجية الضرورية لأنها تعكس التاريخ وتنبىء به وتمهد له إن لم نقل إنها تصنعه، ومن الاعتبارات المنهجية المومأ إليها أن الرواية المنقبية إنما قيد قليلها، بينما أنفق معظمها شفاها واستهلك غذاء ووقودا للطالبين.

وقد لاتكون لهذا الاستهلال من غاية سوى بعث التهيب عند طارق أبواب كتب المناقب بقصد استعمال موادها في البحث عن وقائع الماضي، وهذا الاعتبار لخصوصيات النص وطبيعته من قواعد المعاملة العادية في هذا المجال، ومن شأن الأخذ به تبيُّن مدى تأثير النماذج الشرقية المنقبية على كتاب المناقب في هذا الجزء الغربي من العالم الاسلامي، مع أن الجواب لن يكون حاسما في مايتعلق بالنتائج المتوخاة.

إن المصادر الثلاثة الأساسية لأخبار الرجل المغربي الموصوف بالعبادة والزهد والصلاح أبي يعزى يِلَنُّورْ المتوفى عام اثنين وسبعين وخمسمائة (1177م) هي *المستفاد في ذكر الصالحين والعباد بفاس ومايليها من البلاد* لمحمد بن عبد الكريم التميمي المتوفى عام ثلاثة أو أربعة وستمائة بفاس و*التشوف إلى رجال التصوف* لأبي يعقوب التادلي المتوفى بجهة من جهات مراكش عام سبعة وعشرين أو ثمانية وعشرين وستمائة و*دعامة اليقين في زعامة المتقين* لأبي العباس العزفي المتوفى بسبتة عام ثلاثة وثلاثين وستمائة.

كلهم جليل القدر في علمه، مشهود له بمثل ماعند كثير من مشاهير أصحاب المناقب في الشرق. أقام الأول منهم بالمشرق خمس عشرة سنة، وتشهد على علمه كثرة التأليف ولكنه متميز بالرغم من أنه وصف بعدم الضبط، بكونه عاصر أبا يعزى ورحل إليه وزاره وأقام عنده وشاهد أحواله والتزم في ذكر أخباره خاصة بألا يورد غير ماشاهده بنفسه، بينما اعتمد السند في غيرها من تراجم كتابه الذي حدث به بعد عشرين سنة على الأكثر من وفاة أبي يعزى.

ووصف ثاني المؤلفين الثلاثة وهو التادلي بالفضل والضبط، وأسند إليه القضاء، جعل ترجمة أبي يعزى أوسع تراجم كتابه، واعتمد فيها السند المتصل، وكان وضعه لها بعد خمس وأربعين سنة من وفاة الشيخ المترجم.

ويغلب على الظن أن المؤلف الثالث، وهو العزفي قد حرر تأليفه في العقد الثاني من القرن السابع هو أيضا، وقد جعله كتابا خاصا بأبي يعزى يدور على أخباره، وأعطى فيه أهمية خاصة للحديث عن منهج الاسناد، ولتحديد درجة الأخبار التي أوردها، وأفاض في الكلام عن معنى المتواتر والمرسل شعورا منه، وإشعارا بخطورة مشروعه «المنقبي» بالنسبة للأصناف الأخرى المجاورة، فجاء كتاب العزفي، وهو أجل الثلاثة قدرا وأغزرهم علما وأكبرهم صرامة، محتويا على كثير من الأخبار التي وردت عند التميمي والتادلي مع زيادة أتاحها التوسع والاستقضاء في حدود المنهج الملتزم به.

ورد في *الفتوحات المكية* لابن عربي أنه يسمع من التميمي كتابه أثناء مروره بفاس عام 594، ولكننا لانجد ذكرا لهذا الكتاب ولا لمؤلفه عند التادلي أو عند العزفي وهذا لايعني أنهما لم يسمعا بالكتاب أو لم يسمعاه أو لم يقفا عليه، ولعل في كتاب التادلي مايدل على اطلاعه على *المستفاد* ولكن إغفاله ذكره قد يفهم في ضوء ماوصف به صاحبه من قلة الضبط، فآثر التادلي والعزفي اعتماد السند، واتفقا في عدد من رواتهما لأخبار أبي يعزى، كما اتفقا مع التميمي في ايراد أخبار بعينها لا تختلف كثيرا في إعطاء الملامح العامة لهذا المترجم «الأعجوبة». فليس هنالك، إذن، كبير غناء ينتظر من مقابلة أخبار المؤلفين الثلاثة بقدر ماينتظر من البحث عن «معنى» المعطيات المتفق عليها دون التقليل من شأن ما انفرد به هذا أو ذاك من الفوائد. والقصد «بالمعنى» دلالة تاريخية في بنية كلية لا في التصور الذهني المجرد.

ولربما كان أوضح التاريخ في كتب المناقب السياق التاريخي لتأليفهما لأنها لاتوضع جزافا ولا تؤلف في كل حين. فلو كان بين أيدينا كتاب التميمي كاملا لعلمنا منه دواعي التأليف إن اتبع العادة في ذكر ذلك، أما *التشوف* فقد تألف إعلانا من صاحبه عما راعه في العقد الثاني من القرن السابع من قرب انقراض نوع من الناس ونموذج من السلوك صار خبرا بعد عين، أمثولة يتشوف إليها المتشوفون. أما العزفي فقد ورد في ذيباجة كتابه ماهو أصرح من الدواعي التي لها صلة بتاريخ معيش في ظروف تقلبات سياسية وزعزعة عقدية وهلع نفسي، يشهد على ذلك من طرف خفي أن يشير عليه بعض الأمراء الموحدين في جمع أخبار رجل كان مؤسس دولتهم قد سجنه بتهمة التشويش. إن الظرفية العامة تتضمن انقلابات في طوابق من الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي، وتقرأ في تاريخ التصوف : تطوره واستفحال أمره وتقييد أخباره.

إن مناقب أبي يعزى كما وردت في المصادر الثلاثة المذكورة أعلاه لم تشذ عما هو مألوف في غيرها من حيث إنها تحاول بالنص والسرد أن تؤسس المتفرد على المبتذل وأن تجعل من المتقبل توطئة لايراد المستغرب وأن تمرر الخوارق وتنظمها في سلك من العوائد، أي أنها بعبارة أخرى لاتستغني عن سياق الحوادث التاريخية العامة لادراج المناقب تخريجا لها. فالمنقبة تملأ لحظة بعينها، مسبوقة ومؤخرة بلحظات أخرى في حياة المحلى بالمناقب وحياة شهوده وبيئته وأدواته.

وليس مما يتأتى في غالب الأحيان، أن يبرهن على أن كل شيء في النص المنقبي صياغة سردية لابراز تجل بعينه يساق إليه الحديث، سيما إذا أتيحت المقارنة بنصوص أخرى عن بطل المناقب وعصره لاتصنف في عداد المناقب، ولكنها تثبت ماورد فيها بحرفه أو بمعناه أو تورد مايعين على حمل بعض معطياته أو كثير منها محمل الصدق.

فأبو يعزى، من نصوص مناقبه، ومن خلال غيرها، شخص تاريخي يحمل كنية صيغتها، بدخول «أبو» عليها، عربية، مما انتشر من صيغ الكنى العربية بالمغرب في ذلك العهد الموحدي، علامة جديدة على تبني المغرب لثقافة المشرق، أما الياء في أول «يعزى» فتحتها كسر، أصلا، لأنها لتخفيف همزة تحتها كسر في «إعزّا» وهو العزيز، فأبو يعزي هو أبو العزيز كنية اجتهد فيها معاصروه، وأضافوها لاسمه الذي هو يلنور (= إلا النور) أي : أبو النور أو ذو النور أو النوري، وقد كنى شيخ شيخه وهو عبد الله بن واكريس (ابن صاحب المحلاة) المدفون في وسط دكالة بأبي النور وتنطقه العامة فيها سيدي بنور. أما لقب أبو يعزى عند نزوله من الجبل إلى الساحل الذي بين أسفي وبين أزمور حيث خدم أبا شعيب السارية أي في مرحلة الطلب والذل والخدمة قبل الشهرة، فهو «بوكَرتيل» أي صاحب الحصير، تعبيرا، والظاهر أن كنيته واسمه اللامعين : «أبو يعزى يلنور» متأخران عن تلك المرحلة الرثة. فهل كان اسمه «يلنور» ضربا من سوابق الأقدار أو كان له اسم آخر نسخ به قبل أن تلوح عليه الأنوار ؟ وما هو ؟ وهل كانت الكنى العربية أو المصوغة عربيا قد دخلت في الاستعمال الشفوي العادي في ذلك العصر أم هي مما اختص باختراعه مقيدو التراجم والأخبار ؟ أسئلة تتيحها نصوص مناقب أبي يعزى لأنها إذ تقدم «الزينة» (أبو يعزى يلنور) ونقيضها (بوكَرتيل) تبريرا أو تمريرا لايمكن أن تنفي التناقض الذي يفرضه الترتيب المنطقي في زمن التاريخ.

لم يذكر صاحب *المستفاد* تاريخ وفاة أبي يعزى، ولربما أغفل ذلك اقتداء بالنوع الغالب من مناقب صلحاء المشرق إما لأن الموت ليس مما يختص به ذوو الكرامات أو لأن موتهم ليس كالموت، «بل هم أحياء». وأغفله أيضا صاحب *دعامة اليقين* بينما ذكره التادلي لأنه أقرب الثلاثة إلى الاخباريين، واتفق الثلاثة على أن الرجل عمر أزيد من قرن، قضى من حياته طرفا في جبال هسكورة وطرفا في سهل دكالة قبل أن يلقي عصا تسياره في إروكَان بجبل من عمل مكناسة. بنى هنالك دارا وبنى بأولاد بلغوا مبلغ الرجال قبل أن يمتحن الشيخ على يد الخليفة عبد المومن الوحدي أي قبل 541 هـ، مما يفيدن استقراره في إروكَان يرجع على أقل تقدير إلى أوائل القرن السادس الهجري.

ذكروا خلق شخصه : فهو طويل رقيق أسود اللون، قطع الثلج رجله. والاشارة إلى اللون لاتخلو من مغزى تاريخي سيما وأن الالحاح عليها من قبل صاحب *المستفاد* وصاحب *التشوف* في حق عدد من مترجميهم أمر واقع. الحاح قد تجبل فيه ميزة الأدمة على موقع في الهامش الاجتماعي، وإلا فمن تكون تلك الفئة السمراء التي تطلب رقيا في مجتمع إمازيغن (الأحرار) بسلم الصلاح ؟ الحاح يبرره أن المسافة بين الرتبة الراجعة لأمثالهم على العادة وبين الرتب المدركة بالمجاهدة مسافة بعيدة.

وعينوا موضعه بجبل إيروكَان حيث سكن بأهله وأولاده، لايجاوره به أحد من الناس، ودار عياله بلا باب ولاغلق، ومسجده أمام داره والشعراء قريبة منه. عناصر معاينة لاستقرار تام الاكتمال، لا غبار عليها. يمثل الجبل فيها والعزلة شروط الخلوة، ويحيل الباب المفتوح أو القفل الغائب على تحد لكل الأسوار ويمثل عناقا مفتوحا تجسده «دار الشيخ» بالنسبة للمعوزين والفارين والتائبين، فالدار للطعام والمسجد للقيام والشعراء حاضنة لهذا المقام المتوسط بين حاضرتي مراكش وفاس بوتقتي حضارة يستفحل قيامها على فروض الطاعة وصناعة المناظرة. عناصر يلحظ الأسلوب المنقبي في انتقائها ولا يحمل في عهدته اختلاقها.

ولباس الشيخ : برنوس أسود إلى أسفل ركبته وجبة تليس مطرق وشاشية من عزف، كسوة تسامت خلقه ورداء يبرز خلقه، لون البرنوس في كآبته أو وقاره وقِصره الذي يجاحد الاختيال، وتطريق نسيج التليسة ليس إلا تمييزا عن محمل الدواب مع الاشتراك في الخدمة، وكيف لا وصاحب الهيئة قد خدم عددا من «الأولياء» الجذيرين بالخدمة طوعا لا استنفارا وإزعاجا وقهرا، واستعير للكثرة عدد «الأربعين» وهو من أقرب الأعداد إلى مايتصرف به في هذا المقام. وشاشية العزف

ليست مما يستتفه، لأنها في شكلها المغربي مظلة ملازمة للرعاة وللحصادين وحسّام السدر في الأحراج، أو هي واقية البرد والثلج عند أهل فازاز والجبال القريبة، ففي أي مرحلة لزمت الشيخ هذه الشاشية حتى صارت علامة عليه في الأخبار التي وصلت عنه حتى إن معاصره قطب المشرق عبد القادر الجيلاني صاحب الجبة والطاقية ؟ وقاية الرأس هذه علامة انتماء، ولو كان لأبي يعزى حرص على العظم واللحم لما ذكر عنه أن رجله احترقت بالثلج، سبق عنده للرمز عن الوظيفة وثأر الجبل من الشيخ المكابد، ولما انحاز إلى السهل جمع للغلب عدته وعاد إلى الجبل فهدَّه وانصاع العلم للعلم وأبلى له أسراره وكيف لا وقد حول إليه قبلة عدد من أهل المدن الذين يأوون إليه استعصاما من مدلهم الحوادث.

لا تتحدث إشارات المناقب عن المطاف الذي أدى بأبي يعزى في نهاية الأمر إلى اختيار مقامه في إيروكَان ولكنها تفصح عند مناقشة أصله القبلي بأن القوم المستوطنين جبل إيروكَان يدعون هزميرة، وهم غير هزميرة جبل درن، ولكن التسمية تؤكد ما صح عند هؤلاء وهو أنهم في مرحلة من حياتهم كانوا من عبدة الكبش «إزيمر». فيوحي هذا المعطى بأن انسلاخ القبائل الجبلية على الخصوص من نحلها ذات الملامح «الطبيعية» استصحب ظهور قيمّين على عمليات الادماج الجديد في الملة الاسلامية برفق «داخلي» :دعاة «عضويين» تمتد فيهم تجليات الطبيعة بأرضها وشجرها ووحشها، تحتمي بهم وتنفعل لهم. فأبو يعزى بشر بالتقوى بلسانه الغربي، فروى بعض الفاسيين من العلماء : «كنا نخشع لكلامه ونحن لانفهم مايقول»، عجمة لسان الرجل أثارت جدلا احتج فيه المنافحون عنه، ومن بينهم كاتب مناقبه العزفي، بملمح مستوحى من مفهوم الفطرة التي لايقدح في أصلها.

أي جدال ! لسان أعجمي يدعو، نفس أصلي محير ! كيف يقصد لنيل عوالي المعارف من لايزيد حفظه من التنزيل على المعوذتين ؟ يحرص كتاب مناقب أبي يعزى على إيراد عبارات من كلامه بلسانه، اثباتا للوقائع : فهذا أبو يعزى كأنك تسمعه. ولكن أليس في حقه من النقصان أن يحتاج في حديثه إلى ترجمان ؟ ليس يفهم أمر على ذلك الوجه إن قصد به بيان الظاهرة الخارقة، قياسا بوجه مَّا على أمية النبي، مادام لهذا الأعجمي سبل اتصال أخرى يتأتى له منها إخبار بمغيبات وكشف على خبايا النفوس ثأر آخر على حلبة المثاقفة وإمكان يتيح تكافؤ الحظوظ.

بيد أنه قد لايحمل على «الفطرة» الشرعية ولا على التأصيل أو على لدنيَّة مَّا أن يمتنع أبو يعزى عن أكل «الطيبات» من الطعام، ويقتصر في غذائه على أشياء من

الحشيش، وعلى أمرِّها من أوراق الدفلى، ومايهيأ له من لبلاب ومن أقراص دقيق البلوط ومن الخبازى. جانب من رياضات زهاد الشرق النباتيين ؟ فمن يكون واسطته في هذا المذهب من أولئك الشيوخ «الأربعين» ؟ لم يختر من فنون غلوهم العزوبة مادام قد تزوج مرتين على الأقل (أم العز وميمونة) وولد له، ولم يكن في خشن ملبسه وقفا على تلق ضروري مادام على هيئة عامة قومه. إن بسط الشرح في جانب «نباتيته» يتطلب، من غير شك، تفكيك ماورد من أوصاف سلوك شيوخه وسلوك من في سنده من المعاصرين بالمغرب والمشرق. ولا يجوز مع ذلك إنكار كل جانب خلاق للبيئة الخاصة عند متصوفة المغرب، ولا مبرر لحصر النظر في تفسير انتشاري«explication diffusionniste» ، إذ أن كونية المنازع الصوفية آتية، على مايبدو، من إمكان الانطلاق الفطري من كليات مشتركة مًّا، أما التفسير القصدى المنطقي فقد يوحي بهذا التساؤل : فأي طعام هو أليق بمن يطعم الطعام ؟ أن يؤثر الواردين عليه ويعاملهم مع ذلك على مراتب : العسل ولحم الضأن والدجاج للمؤلفة قلوبهم أو المتطلعين من مشككة الحضريين المتهالكين على العيش الناعم. وخشن كسكسون الشعير لمن عرفوا ماطلبوا فهان عليهم ماوجدوا.

فالاطعام إحدى الوظائف التي كان فيها أبو يعزى مؤسسا، وبه اقتدى من السلسلة المغربية مرابطو القبائل حتى كان فيهم من يضرب به المثل كهؤلاء الدلائيين المتأخرين.

بيد أن الوظيفة العظمى كانت بلاشك هي وظيفة القيام على التوبة وذلك بحض قاصديه في أمور شتى على إحسان العبادة والنهي عما كان يشوب اسلام الكثيرين من المخالفات كالزنى والكسب الحرام وشرب المسكر والتردى بأنواع مختلفة من الأفعال.

فكيف يذعن للتوبة بهدي الشيخ من هو برم بوعظ غيره ؟ إن الوظائف الدينية والاجتماعية تلوح الاشارات إليها بين سطور المنقبيين، ولكن هؤلاء لايقفون عندها وقوفهم عند ذكر الكرامات. وكأن الكرامات أساس مصداقية أبي يعزى، وكأنها من عصا موسى، وقد ذكره ابن عربي في *الفتوحات* من الوارثين الموسويين، إنها السطوة التي تكاد تكرر مأيد به الأنبياء، وأول مظاهرها الكشف : عن إقبال القاصدين وعن ضمائر المنكرين وأفعال المذنبين وخواطر المتشهين وأحوال من انتقض وضوؤه من المتطهرين، ويعرف بين جدران مسجده وتحت سقفه متى انفلاق الصبح. ومن الكرامات استئناس الوحش به فلا تؤذيه السباع الضارية ولا تؤذي

أصحابه وتأتمر بأمره فتساكن من لاتساكنه على العادة، كما تذعن له الذئاب والقنافيذ والثعابين والديكة والهوام وغيرها. وتنفعل له الطبيعة فلا تكف بعض الأشجار عن الاثمار. وهو يبرىء العمي والمقعدين ويخلص صرعى الجن ويوقف ثنيا الأجسام بالرقية. ويستسقى به. ولاتنقض صلحا أشرف على إبرامه القبائل المتفاتنة. ويذهب النفرة بين الأزواج بملاطفته، وتأتيه عرائس القبائل طلبا لمباركته. هذه رؤوس بعض أنواع الكرامات الواردة في مناقبه، وهي بعض ما تواتر من أخباره عند معاصريه، وقد استمر الاعتقاد على أنها لم تمت بموته، بل هي ممكنة مقرونة بما يتعلق به، وهكذا لم يتوقف إنتاجها إلى يومنا هذا، فخرجت عن دائرة مايتقيد بالاسناد، ويمكن جمعها في مكان تربته وعند القبائل المجاورة منظومة ومنثورة، ومنها هذه النسبة الشريفة المضافة إليه في القرون الأخيرة حيث صار يعرف ب«مولاى بوعزة». ويمكن مقارنة كرامات المصادر التي اعتمدناها بما عند الصومعي في المعزى.

إن مغزى الكرامات ومعناها موضوع مباحث الرموز والدلالات ولكن أثر إشاعة أخبارها جانب مهم من التاريخ، فالعناصر الموظفة في بناء كرامات أبي يعزى، ماعدا الجن، عناصر محسوسة تاريخية، وشهرته التي بنيت على تلك الكرامات واقع تاريخي، ومشيخة أبي يعزى حلقة أساسية في التاريخ الديني ـــ الاجتماعي ـــ السياسي للمغرب، ولايتصور إنكار دور الكرامة في صنعه.

كانت تقصده الركبان وتشد إليه الرحال ولاسيما في البطالات، ولايمر القاصدون إليه بقبائل الطريق أو على موضع أو دار تلقوهم وضيفوهم لأنهم أضياف الشيخ. ومسجده غاص على الدوام، من الناس من ينام فيه ومنهم من ينام خارجه أو بعيدا عنه. كانوا يأتون على الخصوص من سوس ورجراجة وفاس ومكناس وسبتة، فيهم العوام والعلماء والتجار، منهم من يعود بدعاء واستجابة ومنهم من يعود بطعام مرق ومن يعود بشعرة من رأس الشيخ، فقد حضر التميمي جمع وداع ذات مرة وقد أخذ الحاضرون في نتف شعر الشيخ حتى أفنوه وقطعوا جلد رأسه وهو لايتحرك، ومنهم من يعود بذلة وانكسار وقد شاهد هذا السيد المبجل وقد استبدت به أحوال العبودية فيقبل على أرجل زواره يقبلها واحدا بعد واحد وهو يجهش بالبكاء، ومنهم من يعود بانبهار وقد رأى أبا يعزى في الشعراء التي بجوار داره وقد تعرى إلا من سراويله وامتد على ظهره فتتجمع عليه الأسود وغيرها من الحيوانات والهوام تلحس مواضع من جسمه.

فأي بركان هذا الذي تفجر في جبل إيروكَان ؟ ظاهرة عظمى تشرح بتدبرها غوامض قاموس بأكمله : ماالفناء عن الشهوات وما الغياب عن الذات وما الرؤيا وما التجلي، وكيف يمحق الخلق بحضور الخالق، وكيف تذوب الطبيعة في همة الانسان. ألم ينهر أبو يعزى زائرا سوسيا جاء وبيده قصبة من بلده وأمره بردها إلى منبتها ؟ فلكأنه يسمع أنينها ! ففي أي ظرف تاريخي يظهر حماة هذا الذي نسميه اليوم بالبيئة ؟

يمكن القول بأن أرحاء التاريخ في العهدين المرابطي والموحدي قد أخذت تدور بسرعة في هذا الغرب الاسلامي وتخلق كثيرا من التعارضات والتناقضات. وقد لايكون أبو يعزى وحده حامل لواء الاحتجاج على بعضها بوجوده وسلوكه، ولكن أسلوبه أسلوب متميز، فلربما خرج حتى عن المدار الذي وضعه فيه شيخه أبو شعيب. فقد أرسل إليه ينهاه عما شاع عنه وأثار اعتراضا وضجيجا عليه من «فضح عورات الناس» ومن «لمس صدور النساء» لاشفائهن. فيأتي جوابه كما صاغه العزفي : «إنما هو شيء يقال لي وأوخذ بالسكوت عنه، وإنما المراد أن يتوب الخلق على يدي، ولا أقدر على الكف عنه وإنما أُنخس وأُغمز».

يظهر أبو يعزى من خلال مناقبه وكأنه مسكون بهاجسين : هاجس الطبيعة بعنفوانها وصفائها، وهاجس الدعوة بالتذلل والمثال. وهذان العنصران يقع نقيضهما في مدن الأمراء والعلماء. فلا شك أن فرص السياسة والتجارة قد جعلت المدن تضيق بأنواع من التجاوزات للمبدإ الكوني للعدل، فكم من وحوش ضارية لامروض لها وكم من إسراف لامحتسب له، بينما فقد خطاب الدعوة كل حرارته. فقد كان الحكام يقتلون على التفريط في بعض الشعائر، وكان الخطباء في ركبهم في كثير من الحالات. ففي أزمة تحول حضاري كانت المدن تمثل العلم والثقافة وكانت البوادي غارقة في أميتها وأسلوبها في العيش الطبيعي، فكل ماكان يمسه أبو يعزى كان امتدادا لتلك الطبيعة ولم يدخل في التصور الثقافي الجديد، أي أنه ظل في دائرة المجال البريء. ويمكن أن يأتي النظر إلى التوزيع الجغرافي للولاية في هذا العصر بعنصر مؤداه أن هذه الظاهرة متوطنة على الخصوص عند القبائل التي تم على حسابها بناء المشروع السياسي المصمودي أي دولة الموحدين، وهذا يعني أن حركة التصوف قد تكون بشكل ما احتجاجا لبعض الجهات المهمشة.

إن هذه التناقضات كما هو معلوم قد أدت إلى التوتر بين فئات المريدين وبين الرقباء على نشاطهم، وقد خبر أبو يعزى محنة الأمراء عندما سجنه عبد المومن

وامتحنه ثم خلى سبيله. وفي هذا الصدد أيضا يكون النموذج «العزاوى» قد استنفذ جوانب الاشكالية كلها، ولم يتجدد فيها لاحقا مايستحق الاعتبار. ولقد توقف العزفي مليا عند هذا الحدث فأثبت، وهو المقرب إلى السادة الموحدين أن أبا يعزى كان يدعو بالسمع والطاعة للأمة والأمراء.

وإذا رجعنا إلى السياق التاريخي العام فهمنا أن أبا يعزى قام بدور ديني يفهم في ضوء الحاجة إلى إذماج جماهير القبائل برفق في التوبة الاسلامية، وبدور اجتماعي في وسط القبائل متفاتنة تحتاج إلى محكمين اختياريين. وهاذان الجانبان حددا سمات أدوار من جاء بعده من المرابطين والصلحاء القياديين.

إن التأريخ في المدى الطويل، أي في امتداد القرون التالية لعصر أبي يعزى إلى الآن قد أورد أخبارا ونص على وقائع ثابتة تؤكد تكرار ملامح دور الأولياء على غرار ماتقدمه لنا مناقب أبي يعزى بشكل إجمالي : سطوة مبنية على الاعتقاد في الشخص المبجل تصدق في النفوس والأشياء، دور تال للخاصية المذكورة في القيام على التوبة الدينية، دور تحكيمي ناتج عنها أيضا يشكل جزءا من تاريخ القبائل، علاقات متوترة بالحكام وبالفقهاء أحيانا في نطاق تنازع مجال السلطان الخ. كل تلك الثوابت كونت نسيج الحركة الصوفية المرابطية في البوادي خاصة، وليست من صنع نصوص مناقبية، لكن مع اختلافات ومميزات شخصية وظرفية، فيغدو كل شيء على وجه التقريب «تاريخا» و«تاريخيا» في المناقب، أي قابلا للتناول التاريخي المحقق الذي يحاول أن يفصل المبنى عن المغزى علما بأن الشطرين معا يدخلان في التاريخ، فصاحب المناقب تاريخي وكذا شيوخه وتلاميذه ومعارضوه ومجاله وشهرته وجانب من أدوات بناء كراماته الخ. فلامجال لاستبعاد شيء من ذلك ولو كان حلما، ولكن الصعوبة تكمن في حسن استعماله وتوزيعه حسب طوابق التصورات والوقائع وجوانب التاريخ المختلفة في إطار سياق محلي وعام. ولعل الكتب الثلاثة الأصلية لمناقب أبي يعزى من أوثق ما لدينا من نصوص هذه المناقب وأفيدها، ويأتي بعدها كتاب *المعزى* للصومعي، إذا روعي في النظر فيه البعد الزمني واستعماله لتلك المصادر الأصلية.

إن نصوص المناقب، أيا كانت، صريحة في مقاصدها إذ ليست مثالب ولا أخبارا تدعي موضوعية مطلقة، ولكن للمناقب موضوعيتها وبالتالي يسهل نقدها والاستفادة التاريخية منها إذا عرفت مقتضيات النوع عامة وعرف السياق التاريخي خاصة. وهي ليست كلها بدرجة واحدة من حيث فائدتها، فهناك تاريخية صاحب المناقب وتاريخية

المواد المحسوسة الموظفة في بناء المثال المنقبي، وهنالك دور الولي وتعبيره عن مآل الجماعة في ضوء التاريخ الديني والسياسي والاجتماعي، وهو مسعى لايتنافى مع أي نمذجة صورية أو تأويل «للمعنى» وإنما يحتاج في مباشرته التاريخية إلى ماسماه ألفونس دو برون بعلم النفس الاجتماعي الديني التاريخي(Une psychosociologie religieuse historique).

مراجع

ــ أبو نعيم، *حلية الأولياء*،

ــ التميمي، محمد بن عبد الكريم، *المستفاد*، (مخطوط قيد التحقيق).

ــ التادلي، يوسف، *التشوف إلى رجال التصوف*، نشرة كلية الآداب1984.

ــ العزفي، أبو العباس، *دعامة اليقين*، الرباط،1989.

ــ الشعراني، عبد الوهاب، *الطبقات الكبرى*، ط. دار الكتاب، لبنان.

— M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, Paris. 1986.

— A. Dupront, Du sacré, Paris, 1987.

أخبار المناقب ومناقب الأخبار

عبد الأحد السبتي

عندما يتجه المؤرخ الحديث إلى المصادر الأدبية «التقليدية»، فإنه ينطلق من تصنيف متداول يميز بين تاريخ الدول والتراجم والمناقب... وقد ألف الباحث أن يلتقي بظاهرة التداخل بين هذه الأنواع، وهي ظاهرة تتخذ عدة أشكال. فالنسّابة يدعى مؤرخا، وصاحب *نشر المثاني* يتحدث في مقدمة كتابه عن فوائد التاريخ، ويستند إلى حجج استشهد بها صاحب *الاستقصا* فيما بعد(1) ؛ ومصنف *السلوة* يُبرِّر مجهوده بإهمال مغاربة عصره لكتابة التاريخ، وتاريخ المدينة قد يكون مجرد سجل لتراجم مشاهير رجالها. وداخل مؤلف من جنس معين، لايتردد المؤلف في إيراد معلومات تنتمي إلى جنس آخر كأن نلتقي بصفحات من التاريخ السياسي ضمن كتاب في الأنساب، أو نصادف الكرامات داخل أخبار الدولة.

إن علاقة الباحث بهذه المسألة هي من قبيل علاقة الألفة التي تحجب قضايا منهجية هامة. فالتصنيف المتداول للموروث الاستوغرافي يؤدي بالبعض إلى تجاهل ذهنية المؤرخ التقليدي، وهي ذهنية تعود خصوصياتها إلى ظروف نشأة الكتابة التاريخية العربية ــ الاسلامية. لقد كان الحافز الأساسي هو تدوين أخبار اللحظة

---

1 ــ يتعلق الأمر بأبي بكر الخطيب البغدادي الذي اكتشف، بفضل معرفته التاريخية، زور وثيقة تتضمن أمرا نبويا بإسقاط الجزية عن يهود خيبر. راجع محمد بن الطيب القادري، *نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر و الثاني*، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، ج 1، الرباط، 1977، ص 13 ــ 14 ؛ الناصري، *كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*، ج 1، الدار البيضاء، 1954، ص 4.

النبوية كلحظة ــ مثال، وكان الانطلاق من الخبر ؛ بينما استُعملت كلمة «تاريخ» في البداية للدلالة على زمن الحدث، وعندما ظهر مفهوم «علم التاريخ» في فترة متأخرة، شمل مواضيع متنوعة (أخبار، طبقات، مناقب...)، على أن القاسم المشترك الذي يجمع بين هذه المكونات هو قابليتها للضبط الزمني(2).

هناك إذن مرجعية ثقافية عامة تحدد ظاهرة التداخل بين الأنواع. غير أننا نود معالجة الموضوع انطلاقا من تجربة النصوص المغربية، ونود الاقتصار على عينة محددة من خلال السؤال التالي : ماهي دلالة التداخل بين المناقب وكتب الأخبار ؟ فعندما يضع المؤرخ الحديث نصوصه على محك النقد الذي يتوخى تحقيق الوقائع، فإنه يعتبر الكرامات مجرد شوائب وعناصر أسطورية يجوز، بل يستحب الاستغناء عنها ؛ وهذا موقف اتبعه ابن خلدون في *كتاب العبر* قبل أن يقر به التاريخ الوضعاني الحديث. وفي حالة توفر مؤلفات المناقب على معطيات «تاريخية»، فإن الباحث يسر باكتشافه، ويضع العملية في خانة الاستطراد، دون أن يتساءل عما قد يكون وراءه من مغزى.

في تناولنا لمسألة «التبادل» بين المنقبة والخبر، سوف ننقل القارىء بين نصوص وأحداث تنتمي إلى فترات متباعدة من تاريخ المغرب، غير أن هناك خيطا رابطا يتصل بموضوع التأسيس.

I ــ الدولة المرينية وكرامة التأسيس.

نقرأ في كتاب *الذخيرة السنية* قصة تتعلق بنشأة الحكم المريني :

> كان الأمير عبد الحق في شبابه «قليل الولد» وذات ليلة، بعدما انتهى من قراءة ورده، رأى في منامه «كأن قبس نار خرج من قُبُله فعلا في الهواء وارتفع، ثم تفرق واتسع حتى احتوى على أقطار المغرب أجمع، واستوى على جهاته الأربع، وأشرق نوره في نواحيه وسطع». استيقظ عبد الحق مفزوعا، وذهب عند أحد الصالحين، فطمأنه هذا الأخير وبشره بالمجد لعقبه : «أبشر فإنك تلد أولادا ذكورا يكون لهم عز وشرف مذكور(...) يملك المغرب منهم أربعة، تكون الأمة على أيديهم مجتمعة،

(2) أنظر علي أومليل، مادة «تاريخ»، *الموسوعة الفلسفية العربية*، بيروت، 1986، مجلد 1، وكذا :
- Abdesselam CHEDDADI, «Ibn Khaldûn, anthropologue ou historien ?», introd. à IBN KHALDÛN, *Peuples et nations du monde*, Paris, 1986, T.1, PP.27 et suiv.

يكون لهم التقديم والرياسة، والظهور والسياسة.» آنذاك تزوج الأمير أربع نساء، فولدن أربعة ذكور، وتحققت الرؤيا[3].

1 ــ قراءة داخلية

سوف نحاول، في مرحلة أولى، أن نفكك هذه الرواية في إطار منطقها الداخلي، حيث سنعتبرها نصا ينتمي إلى موضوع تكراري، وهو موضوع الرؤيا المبشرة بالملك[4]. إن هذا النمط يتخلل أخبار الدول التي تعاقبت على حكم المغرب، وتدخل بعض عناصره في إطار ثقافي أوسع. وتبرز أمامنا خمس موضوعات.

النور. يرمز النور هنا إلى الحكم، وفي حالات أخرى ترد رموز مغايرة. فعبد المومن الموحدي رأى في منامة «صحفة من طعام (...) يأكل الناس منها كافة»، وقبل ذلك، حين اضطجعت أمه مرة وهي حامل به، «أقبل بنداان من نحل فنزلا (عليها)»، وبعد ولادة عبد المومن جاءت به أمه إلى الفدان، وبينما كانت تلقط السنبل نزل النحل على الطفل النائم، ثم ابتعد عنه «وافترق فرقتين واحدة للمشرق وواحدة للمغرب»[5]. أما محمد بن عبد الرحمان جد السعديين، فقد حج فرأى في المنام «أن أسدين خرجا من إحليله فتبعهما الناس إلى أن دخلا صومعة فوقف هو ببابها»[6].

تتنوع الرموز التي تشير إلى السلطة، غير أن النور رمز بالغ الانتشار. ففي ليلة ولادة المولى إدريس الثاني، يقال أن نجما «من المشرق والمغرب له نور أوله أبيض وآخره أحمر (طلع) وبقي يطلع على أهل هذا المغرب الأقصى مدة هي سبعة أيام...»[7]. ومن المثير أن رؤيا عبد الحق المريني تعيد، بطريقة تكاد تكون حرفية،

(3) علي بن أبي زرع (؟)، *الذخيرة السنية في أخبار الدولة المرينية*، الرباط، 1972، ص 31 ــ 32.

(4) حول العمق الثقافي لهذا الموضوع، راجع :
- Roger CAILLOIS et G.H. Von GRUNEBAUM (dir.), *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, 1967 ; Toufic FAHD, *La divination arabe*, Leiden, 1966, chap.II.

(5) بالنسبة لمجموع الكرامات التي بشرت بحكم عبد المومن، أنظر البيدق، *أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين*، الرباط، 1971، ص 14 ــ 15.

(6) محمد الصغير الوفراني، *نزهة الحادى بأخبار ملوك القرن الحادي*، الرباط،د.ت، ص 9. وحول كرامات التأسيس السعدي، راجع : عبد اللطيف الشاذلي، *المجتمع المغربي في القرنين الخامس عشر والسادس من خلال الآداب الصوفية*، أطروحة دولة، كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، 1987، مرقون، ص 328 ــ 329.

(7) محمد بن جعفر الكتاني، *الأزهار العاطرة الأنفاس، بذكر محاسن قطب المغرب وتاج مدينة فاس*، فاس ط. حجرية، 1307 / 1889. ص 195.

ما حكي عن أبي مسلم الخراساني إبان نشأة الخلافة العباسية. فقد كان أبو مسلم ضيفا عند أحد أصدقائه، ورأى في نومه كأنه جالس يتبول، فخرجت من ذكره نار ارتفعت في السماء فأضاء نورها الأرض ثم نزل في اتجاه المشرق(8).

إن للنور حضورا دائما في الثقافة الاسلامية، لأنه يرتبط بمرجعية نبوية واضحة، حيث جاء في حديث نبوي : «ورأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاء لها قصور الشام»(9). ولا غرابة في أن كثيرا من الروايات تقرن النور بالنار، فالأول ينتج عن الثاني، والكلمتان تنتميان إلى نفس الاشتقاق اللغوي العربي، ويبدو أن مجالات ثقافية غير إسلامية توظف النار للتعبير عن التطهير والتجديد. وتتضمن النار وفق هذا المنظور معنيين، معنى الهدم والخنق، ومعنى الاحياء والانبعاث(10).

الرؤيا الصالحة. لقد حصلت رؤيا عبد الحق بعد الانتهاء من قراءة الورد، وصاحبها حسب الرواية المتداولة ولي ذائع الصيت، وذو بركة ودعاء مجاب. فالرؤيا هنا بمثابة الكرامة، وهي الرؤيا الصالحة التي حظيت في الثقافة الصوفية بمصداقية مستمرة. يميز ابن خلدون بين «الرؤيا الصادقة» و«أضغاث الأحلام الكاذبة»، ويضيف : «والرؤيا مدرك من مدارك الغيب. وقال صلى الله عليه وسلم : «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة». وقال : لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح أو تُرى له»(11).

السلطة والتناسل. تحصل الرؤيا المبشرة بالملك للمعني بالأمر، وقد تحصل للأم أو للأب. وفي الحالة التي تهمنا تقترن الأبوة بالقُبُل. جاء في *لسان*

(8) - Toufic FAHD, *Op.cit.*, PP.260-261.

(9) ابن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق م. السقا، إ. الأبياري، ع. شلبي، تراث الاسلام، د.ت، القسم الأول، ص. 166. وكثيرا مايرد رمز النور في كرامات الأولياء، كما أنه يرد في كتب الأنساب كأسلوب يثبت انتساب بعض البيوتات للسلالة النبوية. راجع :

- Abdelahd SEBTI, «Saharifisme citadin, charisme et historiographie», *Annales E.S.C.*, mars-avr. 1986, PP.448-449.

10 — في عدد من ميثولوجيات آسيا الوسطى، يعني النور الحرارة التي تعطي الحياة، أو «القوة التي تلج بطن المرأة». وفي الصين، يولد أبطال أو مؤسسو الدول بعد أن يغمر نور عجيب غرفة أمهاتهم. راجع :
-Jean CHEVALIER (dir.), *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1982, art. «feu».

(11) راجع ابن خلدون، *المقدمة*، بيروت، 1967، ص 882 وما يليها.

العرب : «القبل : خلاف الدبر، وهو الفرج من الذكر والأنثى»(12). وفي رواية حول جد العلويين مولاى الشريف، يؤدى «الظهر» نفس المعنى.

«وكان رحمه الله وهو صغير مَرَّ ذات يوم على الامام العامل العالم أبي محمد عبد الله بن علي بن طاهر الحسني، فسأل عنه أبو محمد إذ لم يكن يعرفه، فقيل له هو ابن مولانا علي بن محمد ففرح به ومسح على ظهره وقال : ماذا يخرج من هذا الظهر من الملوك والسلاطين. فتيقن الناس أن هذا الأمر يقع، لما يعلمون من ولاية أبي محمد رضي الله عنه»(13).

ففي *لسان العرب*،«يقال : رجل خفيف الظهر : قليل العيال، وثقيل الظهر : كثير العيال»(14).

الرؤيا والتعبير. ترمز رؤيا عبد الحق إلى الحكم، أي أنها تعبر عن الحكم، إلا أن التعبير يعني كذلك التأويل، أي عبور المسافة بين الرمز / الدال والمعنى / المدلول. وهذه العملية قد تحدث بصفة تلقائية داخل الرؤيا، وقد تتدرج الرؤيا بين الغموض والوضوح، وذلك ماحصل لعبد المومن الموحدي. فبعد صورة صحفة الطعام، نام مرة أخرى «فرأى الرؤيا بعينها إلا أن الناس يبايعونه». وكل ذلك وقع له خلال رحلة قام بها رفقة عمه. وكان عبد المومن يحكي لعمه كل مناماته، فينصحه هذا الأخير بكتمان الرؤيا(15)، أي باحترام عادة معروفة، وهي عادة خالفها عبد الحق المريني لأنه أفاق مفزوعا، ولأن تحقق رؤياه يتطلب المرور بعملية الزاوج.

عدد أربعة. نستطيع، بفضل ابن خلدون، أن نتبين خريطة عائلة عبد الحق(16) : فقد كان للأمير «تسعة ذكور وأختهم ورتطليم». ونقترح هذا الجدول الذي يضع أسماء الأبناء بجانب أمهاتهم.

(12) ابن منظور، *لسان العرب*، مادة «قبل».

(13) محمد الصغير الوفراني، م.س، ص 299.

(14) ابن منظور، م.س، مادة «ظهر».

(15) حول كتمان الرؤيا المبشرة بالمُلك، راجع كذلك ما حكي عن أحمد المنصور الذهبي. عبد العزيز الفشتالي، *مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا*، تحقيق عبد الكريم كريم، د.ت. ص 26 ــ 27.

(16) ابن خلدون، *كتاب العبر*. بيروت، 1968، ج 7، ص 349 ــ 350.

سوط النساء (من بني علي)	إدريس عبد الله رحو
النوار بنت تصاليت (من بني ونكاسن)	عثمان محمد (أبو معرف)
تاغزوت بنت أبي بكر بن حفص	أبو بكر (أبو يحيى)
؟ (من بني تنغالت)	زيان
أم الفرج (من أحد بطون بني عبد الواد)	أبو عياد
أم اليمن (من بطيوة)	يعقوب (أبو يوسف)

يذكر كتاب *العبر* نسَب النساء، ونلاحظ أن ورتطليم البنت الوحيدة للأمير عبد الحق، لم تجد مكانها بجانب إحدى النساء الأمهات، وأن إحدى الزوجات لم يرد اسمها بينما اكتفى ابن خلدون بذكر انتمائها القبلي. مما يؤكد أن الزواج كان يقوم أساسا بوظيفة دعم استراتيجية التحالفات. لكن الأهم بالنسبة لتحليلنا الراهن، هو أن الأبناء الأربعة الذين قادوا المرينيين بعد وفاة عبد الحق — وهم على التوالي : عثمان، أبو معرف محمد، أبو يحي أبو بكر، وأبو يوسف يعقوب — لم يولدوا لأربع نساء، بينما تقول الرواية : «فتزوج أربعا من النساء، فتولد له منهن أولاده المذكورون...». لقد قام نص الرؤيا باختزال يدور حول عدد أربعة، إذ يتخذ هذا العدد صبغة رمزية من خلال تكرارية حضوره، فهو يستقطب دلالات مختلفة : عدد الزوجات، والعدد الشرعي للزوجات، وعدد السلاطين الذين تنبأت بهم الكرامة، وعدد الجهات التي استوى عليها النور. ومن المعلوم أن أربعة عدد شاعت رمزيته عبر ثقافات المعمور[17].

لقد حرصنا، في تتبعنا لنسيج موضوعات الرؤيا، على احترام منطوق الرواية، ولذلك قارنا النص بنصوص مشابهة، واستعملنا المرجعية الثقافية، باعتبار أن الرؤيا تفصح عن مضامينها حين نضع لغتها في الأطار الملائم، ونحلل مكوناتها على ضوء

(17) في إحدى الثقافات الافريقية (مالي)، يدل عدد أربعة على فكرة الأنوثة. أنظر :
- Jean CHEVALIER (dir), *op.cit.*, art.«Quatre».

معجم ثقافي متعدد المستويات. لنغير بعد ذلك زاوية القراءة، ولنتساءل حول دلالة الرؤيا في سياق ورودها ، أي في علاقتها باللحظة التاريخية التي تمت فيها صياغة الرواية.

2 ــ قراءة سياقية.

إن «تحقق» منامة عبد الحق يعني أن روايتها وضعت بعد أن تولى الحكم رابع الأبناء، أبو يوسف يعقوب. ومن المثير أن صاحب *الذخيرة السنية* يحكي لنا مشهدا نرى فيه هذا السلطان، وهو يساهم في رسم ملامح أبيه. فالنص تدوين مباشر لرواية شفوية محددة تتصل بمرحلة تأسيس الدولة.

> قدم السلطان من مراكش إلى الرباط، في رمضان 683هـ، استعدادا للجواز إلى الأندلس برسم الجهاد، فاستقبل «وفد أهل مدينة فاس من الشرفاء والفقهاء والصلحاء». دار الحديث حول الأمير عبد الحق، فقال عنه ابنه يعقوب : «كان والله عبد الحق صادق اللهجة كريم الفعال (...) ببركة سراويله يسهل الوضع على الحوامل. وكان يسرد الصوم ويقوم أكثر الليل، وإذا سمع بصالح أو عالم قصد زيارته، ويستوهب منه الدعاء. وكان من صدق يقينه وحسن ظنه أنه إذا دعا له صالح نصب برنسه لأخذ دعائه، فإذا فرغ الرجل من الدعاء ضم أطراف برنسه وجاء به إلى بيته فجمع أولاده ونفض عليهم البرنس وهو يقول : هذا حظكم من دعاء الصالحين...»(18).

يخبرنا صاحب *الذخيرة السنية* أنه روى هذا الحدث عن الفقيه القاضي عبد الله بن الودون، وهو أحد الحاضرين في اللقاء المذكور. إن لهذا النص فوائد متعددة : فهو يتجاوب ويتكامل مع رواية الرؤيا، بل يساعدنا على تحديد فترة صياغتها ؛ وهو يعرفنا في آن واحد بمناخ بداية تأريخ البدايات المرينية. لقد حرصت هذه الدولة على احتضان فئة من المؤرخين الذين ارتبطوا بها، بشكل لم تعرفه الدول السابقة(19). بدأ المسلسل بنواة من شعراء البلاط الذين كانوا يحيطون بالأمير أبي

(18) علي بن أبي زرع (؟)، *الذخيرة...*، م.س، ص 31.

(19) راجع :

- Maya SHATZMILLER, *L'historiographie mérinide : Ibn Khaldûn et ses contemporains*, Leiden, 1982, PP.109 et suiv.

مالك ابن السلطان يعقوب، ومن بينهم عبد العزيز الملزوزي (ت .697 / 1297) مؤلف الأرجوزة المسماة *بنظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك*. ويبدو أن *الذخيرة السنية* شكلت منعطفا في نشأة الاستوغرافيا المرينية، إذ تم معها الانتقال إلى مرحلة التدوين الحقيقي. وقد بين محمد القبلي أن الرواية شبه الرسمية لبروز الحكم المريني عملت على إعادة هيكلة الصيرورة العسكرية — السياسية المرينية بشكل تراجعي، وأن هدفها الضمني كان هو تعويض الفقر السياسي — المذهبي الذي رافق انطلاق العصبية المرينية نحو الاستيلاء على مقاليد الحكم[20].

إن الاطاحة بالدولة الموحدية تحقيق لرؤيا صالحة حصلت لولي صالح هو بالذات الأمير عبد الحق، والحكم الجديد تتويج لصلاح الأمير : هكذا يتلخص مضمون الكرامة، وهو مضمون يدعمه حديث يعقوب عن أبيه. فلا غرابة في أن المصادر تنتهي بسلسلة نسب السلاطين المرينيين إلى عبد الحق، وتتحدث أحيانا عن «الدولة المرينية العبد الحقية».

إن تقديس عبد الحق تقديس لمرحلة التأسيس، وهو بمثابة العنصر المناقبي داخل استراتيجية متكاملة تسعى إلى دعم مشروعية الدولة الجديدة.

في سنة 668 / 1269، دخلت جيوش أبي يوسف يعقوب إلى مراكش قاعدة الموحدين. ومن الملاحظ أن عهد يعقوب شهد مبادرات وتحولات حاسمة، ففي 669 / 1270 تمت تولية ولي العهد أبي مالك، وكان هذا التعيين، الأول من نوعه عند المرينيين، إعلانا عن الانتقال من الخلافة الأفقية — بين الأخوة — إلى الخلافة العمودية، ومعناه أن توارث العرش حصر داخل ذرية يعقوب. وفي 674 / 1275 كان الجواز الأول إلى الأندلس، ثم في أواخر نفس السنة الهجرية كان بناء فاس الجديد. سوف نتوقف عند هذا الحدث الأخير الذي يضعنا أمام التزامن بين تأسيس قاعدة الملك وبين تقديس عبد الحق كتأسيس رمزي لنفس الملك.

(20) أنظر :

- Mohamed KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du «Moyen-Age» (XIVe-XVe siècle)* Paris, 1986, PP. 60-61.

II — المرينيون وفاس

اقترن بناء فاس الجديد بتخلي الدولة الجديدة عن عاصمة المرابطين والموحدين[21]. وسيكون اختيار العودة إلى العاصمة الادريسية بداية لاعادة ترتيب موقع مدينة فاس، وذلك من عدة زوايا : زاوية علاقتها مع الحكام الجدد، وزاوية ذاكرتها الادريسية، وزاوية إشعاعها الصوفي اللاحق الذي تلا إنشاء ضريح إدريس الثاني.

1 — روايتان لتأسيس «فاس المرينية»

تقول الرواية المتواترة أن يعقوب أراد أن «يختط بلداً ينسب إليه ويتميز بسكناه وينزل فيه بحاشيته وأوليائه الحاملين لسرير مُلكه». فالدافع إذن هو الحاجة إلى مجال خاص لاتوفره المدينة القائمة. ويضيف *روض القرطاس* أن السلطان وقف على البناء، و«أخذ له الطالع الفقيه المعدل علي بن القطان، والفقيه محمد ابن مبارك، وكان تأسيسه (فاس الجديد) في طالع سعيد ووقت ميمون مبارك، ومن بركته وسعادة طالعه أنه لايموت فيه خليفة ولم يخرج قط لواء منه إلا نصر، ولا جيش إلا ظفر»[22].

تسلط الكتابة المناقبية أضواء مغايرة على المناخ الذي كان سائدا بمدينة فاس قبيل إنشاء فاس الجديد. فالبادسي يخص شيخه اسحاق الورياغلي بترجمة تتحدث عن انقسام داخل الوسط التعليمي، وعن «شغب» الطلبة[23]. يرد الحدث بقدر من الابهام، فنحن نقرأ فقط أن الصراع دار حول «مسألة فقهية»، إلا أن هناك مؤشرات توحي بأن موضوع الجدال يتصل بالسياسة التعليمية. فالحكم المريني يستعد لتدشين خطة المدارس، وبعض الفقهاء يتحفظون إزاء مايتضمنه هذا المشروع من تطويع مخزني للعلم والتعليم[24]. وقد واجه أبو يوسف يعقوب هذه الحركة بنفي الفقهاء المعنيين، وفي طليعتهم إسحاق الورياغلي.

(21) حول اختيار العاصمة، راجع :
- Ahmed KHANEBOUBI, *Les premiers sultans mérinides, 1269- 1331 : Histoire politique et sociale*, Paris, 1987, PP. 47-49.

(22) علي بن أبي زرع، *روض القرطاس*، الرباط،1973،ص 322.

(23) أنظر ترجمة الورياغلي في عبد الحق البادسي، *المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف*، تحقيق سعيد أحمد أعراب، الرباط، 1982،ص 110 — 112.

(24) محمد القبلي، «قضية المدارس المرينية : ملاحظات وتأملات» ضمن مراجعات حول *المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط*، الدار البيضاء، 1987، ص 71 — 74.

«...فتناول الشرطي اخراجهم، فأرى الله فيهم البرهان، وكان الذي تولى كبره منهم صاحب الشرطة، ويعرف بأبي العطور، فصار يأكل من لحم أجناحه حتى مات، فبلغ الخبر إلى السلطان فأمر بردهم، وصار السلطان بعد ذلك يعظمهم، ومعظما للفقيه إسحاق، ومعترفا بفضله، يريد لقاءه فيتمنع منه»(25).

نستمد من مؤشرات أخرى أن هذا التوتر سبق بناء فاس الجديد، وأن بناء مدرسة الصفارين لم يتم إلا بعد إنشاء المدينة المخزنية. ويأتي ابن عيشون (ت. 1109 / 1697)، فيقدم رواية تجعل من نفس الكرامة سببا في انفصال الدولة عن الحاضرة الادريسية.

«كان (إسحاق الورياغلي) يأمر الأمير بالمعروف وينهاه عن المنكر، فأكثر عليه، فقال له اخرج من بلدي. فلما خرج أصاب السلطان وجع شديد، فأمر برده، فقال لاأدخل حتى يخرج هو ولا نكون أنا وهو في بلد واحد. فخرج في الحين، فسكن عنه الوجع وأمر ببناء المدينة البيضاء»(26).

قد يميل الباحث إلى توظيف هذه الكرامة للزيادة في توضيح ملابسات الصراع الذي أشار إليه صاحب *المقصد* غير أننا نلمس أسلوبا في تبسيط الحدث، وتغييب السياق الاجتماعي، فتركز الرواية على الولي الذي يتحدى الحاكم بواسطة خرق العادة(27). هكذا يلتحق النص المناقبي بالصيغة التكرارية، فتهيمن دلالته الرمزية، ويصعب — أو يستحيل — الكشف عن علاقته بالحدث.

يبقى، مع ذلك، أن الكرامة عبرت بشكلها الخاص عن مناخ المواجهة بين المدينة والدولة، وهو مناخ لم تدونه كتب الأخبار. لقد اقترن إذن اختيار المرينيين للعاصمة الجديدة بانفصالهم المجالي عن المدينة الادريسية، وتشاء ظروف السياسة المرينية أن يستعيد الماضي الادريسي حضورا غير متوقع.

---

(25) عبد الحق البادسي، م.س، ص 111.

(26) محمد ابن عيشون الشراط، *الروض العاطر الأنفاس، في أخبار الصالحين من أهل فاس*، مخطوط، الرباط، الخزانة العامة، د2409، ص 188.

(27) من الأمثلة التي تنتمي إلى نفس النموذج، هناك كرامة الحسن اليوسي مع السلطان المولى إسماعيل. أنظر: - Clifford GEERTZ, *Islam observed : Religions Development in Morocco ans Indonesia*, Chicago / London, 1971, PP. 32 et suiv.

2 ـــ فاس الادريسية والرهانات المرينية

تنسب الرواية التقليدية تأسيس فاس لادريس الثاني. فحين استقام الأمر له «وعظم ملكه وكثر جيشه وضاقت بهم المدينة (وليلى)»، قرر «الانتقال عنها وأراد أن يبني مدينة يسكنها هو وخاصته وجنوده ووجوه أهل دولته». لقد أسهب صاحب *روض القرطاس* في وصف محاسن الموقع، وحكى قصة الراهب الذي مر بإدريس الذي كان منكبا على تخطيط المدينة. أخبر الراهب السلطان، نقلا عن راهب سبقه في نفس المكان وتوفي قبل مائة سنة، بأنه ورد في أحد الكتب أن مدينة سابقة وجدت في نفس المكان، وهي «ساف» التي «خربت منذ ألف سنة سيجددها ويُحيي أثرها ويقيم دارسها رجل من آل البيت يسمى إدريس»(28).

قد نمر بجانب هذا المعطى الهجيوغرافي، دون أن نوليه أي اهتمام. لكن روايات تأسيس مدن أخرى بالمشرق والمغرب، مثل بغداد والمهدية وتونس، تتضمن قصصا مشابهة، إذ نلتقي في كل هذه الحالات بالراهب الذي يذكر بمدينة سبقت في نفس الموقع، وتنبأ ببناء مدينة جديدة(29)، وكأننا أمام أحد الثوابت التي تستهوي الكتابة في موضوع أصل المدن. وتجد هذه الفرضية ما يبررها في دراسات تناولت روايات مماثلة في ثقافات أخرى. ففي كتابه حول روما، يلاحظ ميشيل سير :

> «الأصل يحيل إلى أصل آخر، البداية تحتاج إلى بداية، الانشاء يتطلب العرافة، والتأسيس يفترض التمهيدات. وكأننا أمام شعاع ضوئي نصطاده بين مرآتين تكادان تتوازيان، فيعيد الشعاع إنتاج الصورة تلو الصورة»(30).

تنتمي هذه الاعتبارات إلى تاريخ التصورات، وهي في الحاجة إلى تحريات أوسع. أما مسطرة تحقيق الوقائع، فقد طرحت حول إنشاء مدينة فاس تساؤلات من نوع آخر. فانطلاقا من اكتشاف نقود ضربت بفاس في عهد إدريس الأول، اقترح ليفي ــ بروفنصال فرضية تدعمها إعادة قراءة المصادر الأندلسية(31). ففي

(28) علي ابن أبي زرع، *روض القرطاس* ، م.س، ص 37

(29) إسماعيل العربي، *دولة الأدارسة*، بيروت، 1983، ص 81 ــ 82.

(30) أنظر :

.- Michel SERRES, *Rome : Le livre des fondations,* Paris, 1983, p. 47.

(31) أنظر :

- E, LEVI-PROVENÇAL, «La fondation de Fès», in *Islam d'Occident : Etudes d'histoire médiévale*, Paris, 1948, PP.3- 41.

سنة 172 / 789، أسس إدريس الأول «مدينة فاس»، وفي 193 / 808 ــ 809 بنى خلفُه مدينة «العالية»، وبعد مرور عشر سنوات، تحولت المدينة الأولى إلى «مدينة الأندلسيين». وفي مستوى آخر، لاحظ لويس ماسنيون في دراسته الدقيقة حول كتاب الحسن الوزَّان، أن هناك اختلافا مربكا بين الروايات التي تتحدث عن تقسيم المغرب بعد وفاة إدريس الثاني، بل نبه الباحث إلى ذكر مدن لم تكن موجودة في تلك الحقبة(32). إنها مؤشرات تزكي احتمال العلاقة بين تدوين تاريخ الأدارسة وبين مجريات أحداث لاحقة.

يقدم المؤرخ الهولندي هرمان بك استنتاجات تسير في نفس الاتجاه(33). فمن خلال المقارنة بين المصادر المرينية والمصادر ماقبل المرينية، يتبين أن صورة الأدارسة تغيرت بشكل ملموس. فمن «قرامطة»، و«فاطميين» و«معتزلة»، تحول الأدارسة في الاستوغرافية المرينية إلى «سنيين» و«مالكيين» و«أهل البيت». تتضح ملامح الصورة الجديدة في كتاب *روض القرطاس*، الذي رسخ مقولاته من خلال التأثير الممارس على المصادر اللاحقة. إن الرواية المرينية هي بمثابة إعادة الاعتبار لدولة وضعت في البداية في خانة الحركة الشيعية. وبجانب هذه الصورة العامة، تدل النصوص على انتقال تدريجي من التركيز على إدريس الأول إلى التركيز على ابنه «باني فاس».

كيف نفسر هذه التطورات التي عرفتها لهجة المصادر ؟ يبدو أن للجواب صلة بسياسة المرينيين إزاء الأشراف(34). لقد احتل الأدارسة الجوطيون بفاس مكانة مرموقة ضمن خريطة الشرفاء الذين حظوا برعاية الحكام المرينيين ؛ وكان من شأن تقوية النفوذ الرمزي لادريس الثاني ــ وعاصمته ــ أن تضع تبجيل الأدارسة المؤسسين تحت مراقبة الدولة المرينية التي استوطنت نفس العاصمة. ومن غير

(32) يعتبر ماسنيون أن هذا الخلط الزمني، الذي نلمسه عبر بعض المصادر التي روت حدث التقسيم، قد يعود إلى العلاقة القائمة بين هذا الحدث وبين البروز اللاحق لشرفاء لجأوا بالضرورة إلى إثبات نسبهم الادريسي، وهو نسب تصل سلسلته إلى أحد الأدارسة المستفيدين من التقسيم. وبالتالي تم التحديد الجغرافي للأجداد وفق مواطن الأسلاف. راجع :

- Louis MASSIGNON, *Le Maroc dans les premières années du XVI e siècle : Tableau géographique d'après Léon l'Africain*, Alger, 1906, PP. 165- 168.

(33) أعد البحث في الأصل كأطروحة دكتوراه باللغة الهولندية ثم ترجم إلى الفرنسية :

- Herman L. BECK, *Idriss II et la légitimation religieuse au Maroc : Les Shurafa' idrisides et les sultans mérinides,*. à paraître, Leiden.

(34) حول الاطار العام لهذه السياسة، أنظر محمد القبلي، «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين»، ضمن *مراجعات*... ،م.س.

المستبعد أن تكون هذه الخطة من بين امتدادات أحداث العنف التي شهدتها مدينة وليلي سنة 718 / 1318، وهي أحداث لم تصلنا حولها سوى بعض الاشارات المقتضبة(35).

إن تمجيد ذاكرة الدولة الادريسية عملية سعى المرينيون من ورائها إلى الاستفادة من مشروعية أجداد أعيان شرفاء العاصمة(36)، بطريقة تتلافى بها الدولة ما قد يرافق تقديس الأدارسة من شحنة احتجاجية، باعتبار أن تعظيم أهل البيت كان ركنا من أركان المد الصوفي. ويعتقد محمد القبلي أن نفس الهاجس حرك الحجابة الوطاسية في ظرف تأسيس زاوية الأدارسة، وذلك على إثر اكتشاف قبر إدريس الثاني في نهاية 1437 أو بداية السنة التالية(37). هذا حدث آخر ينتظر المزيد من التنقيب، لكن يهمنا أن نسجل ميلاد مؤسسة صوفية سوف تدعم حضور الرمز الادريسي بمدينة فاس.

III ـــ مناقب إدريس الثاني : المدينة والولي المؤسّس

1 ـــ كتابة المناقب.

كتبت حول إدريس الثاني مادة مناقبية غزيرة، وهي مادة يلتقي بها القارىء عبر مؤلفات لاتدخل بالضرورة في نطاق أدب المناقب. غير أن هناك «مونوغرافيات» خصصت لولي فاس، ومن بينها نموذجان يسترعيان الانتباه، لأن تدوينهما تم في سياق متأزم.

---

(35) تحكي المصادر أن ظهور جسد إدريس الأول بكفنه، أدى إلى حدوث «الفتنة» وتدخل الجيش. ومن الملاحظ أن الاكتشاف المماثل لجسد إدريس الثاني بفاس، بعد مرور أكثر من مائة سنة، سوف يكون منطلق إنشاء زاوية الأدارسة. حول الأبعاد الرمزية لظواهر مشابهة، راجع :
- Alphonse DUPRONT, *Du sacré*, Paris, 1987, PP.337 -338.

(36) نجد في كتابة مناقب عبد الرحمان المجذوب علاقة مماثلة : بين الاستناد إلى مشروعية هذا الولي ـــ شيخ أبي المحاسن الفاسي ـــ وبين «تصفية» السيرة من العناصر التي لاتتلاءم مع قيم تصوف النخبة الحضرية. راجع :
- Alfred- L. de PREMARE, *SIDI Abd-er-Rahman et-Mejdûb : Mysticisme populaire, société et pouvoir au Maroc au 16e siècle*, Paris / Rabat, 1985, PP. 73-75.

(37) محمد القبلي، م.س، ص 116 وما يليها.

ألف أحمد الحلبي *الدر النفيس*(38)، والمؤلف «حلبي المنشأ والدار، وفاسي الرحلة والقرار»، وهو عالم لم يتخل عن انتمائه إلى المذهب الشافعي، لكنه كان يرغب في تأكيد تعلقه بمدينة فاس، وبأعيان شرفائها. وقد تزامن الحافز الشخصي مع ظرفية أعم، إذ عرفت فترة الحلبي اشتداد حركة تدوين أنساب الأشراف الفاسيين (ق. 11 / 17). لقد ظهر آنداك نسابون كبار، مثل عبد السلام القادري ومحمد المسناوي، وظهرت مؤلفات اعتُبرت فيما بعد نماذج اقتدى بها اللاحقون. وهذا الاهتمام بالكتابة النسبية لا ينفصل عن مناخ التوتر الذي ساد علاقة الحكم الاسماعيلي بمدينة فاس، بل من الجائز أن نعتبر الظاهرة الثقافية نتاجا للظاهرة السياسية. فبجانب ماسجلته كتب الحوليات من مواجهات بين المدينة وممثلي السلطان، تفيد بعض الاشارات بأن الحكم المركزي قرر آنداك إحكام المراقبة على مسألة الانتساب إلى الذرية النبوية، فكان على الأشراف أن يثبتوا صحة أصولهم من أجل الحفاظ على نفوذهم وامتيازاتهم المتوارثة(39). إن كتابة مناقب إدريس الثاني ساهمت إذن، ضمن هذا الموقف الدفاعي، وبصفة غير مباشرة، في دعم مكانة شرفاء فاس، وفي طليعتهم أعيان الأدارسة. ومن غير المستبعد أن كتاب الحلبي يعبر عن ظرف تزايد فيه تبجيل «باني» المدينة في إطار تضامن الكيان الحضري.

وبعد مرور حوالي قرنين، يؤلف محمد بن جعفر الكتاني *الأزهار العاطرة الأنفاس، بذكر محاسن قطب المغرب وتاج مدينة فاس*(40). ليس هذا الكتاب، في كثير من مواده، سوى إعادة منقحة لما أورده الحلبي، بيد أن دلالته تبرز بشكل أوضح حين نتأمل العلاقة القائمة بينه وبين مجموع إنتاج المؤلف. فمناقب إدريس الثاني هي امتداد ضمني لتراجم ومناقب *السلوة*؛ و*الأزهار* سيرة استثنائية أطال فيها الكتاني لتخليد ذكر ولي فاس. لقد ألح المؤلف على زيارة الضريح الادريسي، واتبع في *السلوة* أسلوب دليل زيارة القبور والأضرحة. وبشيء من التجاوز، تذكرنا رمزية القبور التي تؤطر تراجم *السلوة*، بكتاب *اختصار الأخبار* حيث يبدأ الأنصاري وصفه لمدينة

---

(38) أحمد الحلبي الفاسي، *الدر النفيس والنور الأنيس من مناقب إدريس بن إدريس*، فاس، ط. حجرية، 1314 / 1896.

(39) راجع :
- Abdelahad SEBTI, «Sharifisme citadin, charisme et historiographie», *op.cit*, PP.437-439.

(40) محمد بن جعفر الكتاني، *الأزهار...*، م.س.

سبتة بذكر «الأعيان المدفونين» بالمدينة[41]. فهذا المؤرخ يكتب عن مدينته بُعيد الاحتلال البرتغالي (1415)، دون أن يشير إلى الاحتلال، مع أن لحظة الكتابة توحي بالرغبة في رثاء الثغر الضائع. وعند صاحب *السلوة والأزهار*، نحس بلهجة العالم الذي يعاني من سيرورة التدخل الأوربي، ولا يقف الأمر عند حدود التضمين، إذ يتحدث المؤلف باقتضاب عن بداية استيطان الجالية الأوربية بفاس، ويربط ذلك بتراجع القيم وانحطاط السلوك. فالتذكير بمناقب إدريس الثاني، وبرصيد العلم والصلاح بفاس، يعني إذن من زاوية المؤلف، تسجيلا لمرحلة أفول، ودعوة إلى التمسك بتراث مشرق في مواجهة تغير وانحراف ينذران بأسوأ العقاب[42].

2 — الحرم الادريسي ورعاية «مول البلاد»

تزخر مناقب إدريس الثاني بكرامات الولي[43]، وعبر سجل الكرامات، يبرز الحرم الادريسي كمجال مركزي تشع منه رعاية الولي المؤسس لمدينته[44]. وتتوزع الرعاية على سلسلة من الوحدات والكيانات المتداخلة. فالمولى ادريس يحصن مجال الحرم وأهله ضد كل انتهاك أو سوء أدب. وهو يحمي كل من التجأ إلى الحرم فرارا من عدو أو من قبضة حاكم ؛ وهنا تسوق الكرامات نماذج متنوعة، وكأننا أمام بنود تكوّن قانونا رمزيا يضمن إجرائية الحرم كمؤسسة تسهر على التحكيم

(41) محمد بن القاسم الأنصاري، *اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار*، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط، 1983، ص 12 — 27.

(42) يذكر الكتاني عددا من العلامات التي تعني حلول «البلاء» بالأمة، ويستشهد بنصوص تصف ما ينتظر الأمة من عقاب إلاهي : «الريح الحمراء»، و «الخسف» و«المسخ»، وكذا «القحط من الزمان، والجور من السلطان، والخيانة من ولاة الأحكام، والصلوة من العدو». *الأزهار*... ، م.س، ص243 — 244. ونجد مسألة التدخل الأوربي في مقدمة *السلوة*، وفي عدد من تراجمها. أنظر *سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس*، فاس، ط.حجرية، ج 1، ص 78، ج 2، ص 192، 256.

(43) خديجة البقالي، *الكرامات في أدب المناقب : نموذج «الأزهار العاطرة الأنفاس» لمحمد بن جعفر الكتاني*، بحث نهاية الاجازة في التاريخ، الرباط، كلية الآداب والعلوم الانسانية، 1987 — 1988، مرقون، سعيد بويه، *الكرامات في أدب المناقب : نموذج «الدر النفيس» للحلبي*، بحث نهاية الاجازة في التاريخ، الرباط، كلية الآداب والعلوم الانسانية، 1987 — 1988، مرقون. وحول ظاهرة «مول البلاد»، راجع :
- Emile DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, 1982, PP. 162-163.

(44) أنظر :
- Georges SALMON, «Le culte de Moulay Idrîs et la mosquée des Chorfa à Fès», *Archives Marocaines*, T.III, 1905, PP. 413-429.

وتجميد الصراعات[45]. وفي مستوى آخر، يحمي الولي ذريته، ويحفظ تجارة المدينة ويساعد على إنمائها مقابل مايدفعه التجار من «زيارات» منتظمة. ثم تتسع دائرة الرعاية حين يضمن المولى إدريس الاستجابة للدعاء، ويحمي مدينته من كل أساليب التجاوز، بما فيها تعسف الحكام.

«ومن ذلك أن رجلا كان يقبض الغرامة من أهل فاس، فجاوز الحد في بعض السنين وتعداه. فأخبر ذلك الرجل عن نفسه أنه رأى مولانا إدريس رضي الله عنه في المنام، وأوقفه بين يديه، وقال له : أما كفاك ماتفعل بخدامنا وجيراننا، فإن الظلمة يحمون عبيدهم وخدامهم وجيرانهم، فكيف بنا أهل البيت لانحمي من لاذ بنا. فلطم مولاي إدريس بيده وجه ذلك المتعدى، وأصبح ونصفه الأسفل قد مات، حتى كان يقول لهم : ضعوا النار الحارة على نصفي لعله يشعر، فكانت النار الحارة توضع على نصفه الأسفل وهو لايشعر لها...»[46].

لنتمعن في منطوق هذه الكرامة. من هو هذا المتعدى ؟ ومتى وقعت القصة ؟ لم يهتم النص بهذين الجانبين، بل اكتفى بتحديد بعض الأدوار : الضحية / أهل فاس، قابض الغرامة / الظالم، والمولى إدريس / المنتقم العادل[47]. إن جوهر الكرامة يكمن في الوظيفة الرمزية لولي المدينة، وهي مواجهة الضغط الجبائي كأحد أشكال ضغط السلطة، ويأتي الحلم كأسلوب من أساليب إبلاغ مغزى الانتقام. لنترك جانبا مصداقية خرق العادة، ولتساءل : هل توجد كرامات تتصل بإدريس

(45) أبرزت الأنتربولوجيا الانقسامية وظيفة التحكيم التي يقوم بها صلحاء القبائل. راجع أرنست كلنير، «السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية»، ضمن ليليا بنسالم وآخرون، *الأنتوبولوجيا والتاريخ : حالة المغرب العربي*، ترجمة وتقديم عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، الدار البيضاء، 1988، ص 43 ـ 59.

(46) أحمد الحلبي، م.س، ص 50.

(47) لايتدخل المولى إدريس كمجرد ولي يدافع عن مدينته، بل هو في آن واحد «ولي السلاطين وسلطان الأولياء». ومن المفيد أن نذكر بترتيب الكرامات في *الدر والأزهار*. فهناك الكرامات التي حصلت خلال حياة إدريس الثاني، ولا تتضمن بالضرورة خرق العادة، بل يقتطع فيها المؤلفان وحدات من الرواية الشائعة حول أخبار الدولة الادريسية ؛ وعبر هذه الأخبار يبرز المولى إدريس كسلطان نموذجي. أما الكرامات التي حصلت بعد الوفاة، فهي تصور الاستمرار الرمزي لحكم إدريس الثاني / السلطان. «ومنها رؤية كثير من الناس له مناما على هيأة السلطان، ومعه جنوده وعساكره وخدامه، وهو يأمر ويحكم أو يتصرف، ثم يظهر مصداق ذلك في اليقظة». محمد بن جعفر الكتاني، *الأزهار*...، م.س، ص 193 ـ 194.

الثاني، وتردد أصداء مناخ المدينة ؟ هل توجد كرامات شبيهة بما حكاه *المقصد* في ترجمة الورياغلي[48] ؟ لقد التقينا بنموذج يساهم فيه المولى إدريس، وهو نموذج لم يرد عند الحلبي أو عند الكتاني، بل ساقه أحد الاخباريين.

أحمد بن الحاج عالمٌ فاسي عاصر السلطان العلوي الحسن الأول، وكلفه هذا الأخير بتدوين تاريخ أسرته. خصص المؤلف جزءا من كتابه الضخم، *الدر المنتخب*، للسنة الأولى من عهد سلطانه، وحكى بتفصيل أحداث ثورة الدباغين التي تلت البيعة[49]. فخلال مراسيم البيعة العامة، طالب رجال هذه الحرفة بإلغاء المكس، ووعدهم بعض الأعيان بالتوسط لدى السلطان لتلبية المطلب، فإذا بأمين الأمناء محمد بلمدني بنيس يعيد فرض الجباية بفندق الجلد. بدأ القلق والاحتجاج يسريان عبر المدينة، وبدأت الاتصالات من أجل الاستفسار عن بواعث القرار المفاجىء. وفي هذا الظرف، يظهر المجذوب محمد الكتاني.

«أخذ ديكا وأتى به في يده إلى الأمين المذكور، وقال له : اشتر مني دارك وعرصتك قبل أن تقع في المحذور. فوبخ الشريف المذكور وقال له : لولا أنك شريف لأرسلتك إلى العامل يؤدبك على فعل ما عليه تلام».

«فأخذ سيدى محمد الديك ونتفه، ورماه وقال : هذه دار بنيس وعرصته (...) ثم ذهب يبكي ويشتكي لجده المولى إدريس ويقول : وابلواه»[50].

ومن المعلوم أن حركة الاحتجاج انتهت بنهب دار الأمين وعرصته. لكن كيف نتعامل مع هذه الكرامة ؟

ـــ يشير الديك إلى الغنى والثراء، وهو ماأكدته دراسة تناولت ظاهرة الكرنفال في التاريخ الفرنسي. هناك حسب لُورْوَا لادُوري، ثنائية رمزية : حيوانات

---

(48) أنظر أعلاه، فقرة : «روايتان لتأسيس فاس المرينية».

(49) أحمد بن الحاج، *الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المومنين مولانا الحسن*، مخطوط، الرباط، الخزانة الحسنية، ز 11961. وانطلاقا من هذا المصدر، نعد حاليا دراسة حول حركة الدباغين، مركزين على أشكال حضور التوتر الحضري في السرد التاريخي التقليدي. ويجد القارىء عرضا إجماليا حول الحدث في :

- Jacques BERQUE, *L'intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècle*, Paris, 1978, PP.489 - 495.

(50) أحمد بن الحاج، م.س ، ص 135 ـــ 136.

الأغنيـــــاء / الأعلى / الهواء / محددة الجنس، وحيوانـــــات الفقراء / الأسفل / الأرض / الخصي وغياب التحديد الجنسي[51].

ــ اقتحام سكنى الأمين حدث تنبأ به المجذوب، مما يوافق صورة المجذوب الذي ينطق بالغيب.

ــ اقتحام سكنى الأمين انتقام للمجذوب المهان، فالذهنية السائدة ترى في أمثال الكتاني أشخاصا يتجرؤون على الكلام في وجه الكبراء، ولا يجوز مخاطبتهم بالعنف[52].

ــ اقتحام سكنى الأمين بمثابة انتقام للمولى إدريس لفائدة حفيده، وكذا لفائدة حرفة الدباغين التي جعلت من باني فاس وليها المؤسِّس[53]، ولفائدة المدينة الادريسية التي تعاني من جور الجباية.

إن مجموع هذه الدلالات تجعل من الكرامة تأويلا مناقبيا لحدث اجتماعي ملموس. وداخل عرض المؤلف لتفاصيل الانتفاضة، ترد الكرامة ضمن سلسلة من الجزئيات التي تدعم فكرة ضمنية، وهي أن بنيس تلقى مايكفي من التنبيه، لكنه تعنت ولم يكترث. وفي مناخ التوتر الذي كانت تعيشه المدينة، نعلم أن المجذوب هو عموما رجل يتنقل عبر الأحياء، ويلتقط ما تفوه به الألسن، ويصرح بما يسكت عنه عامة الناس.

من حظنا أن معرفتنا بالمجذوب المعني لاتقتصر على نص الكرامة التي حكاها ابن الحاج. فقد ترجم له صاحب *السلوة*[54]. فمحمد الزمزمي الكتاني (ت. 1295 / 1878) «خالنا الشريف (...) المجذوب السائح، الولي الصالح». كان في أول أمره حرارا، وظهرت عليه أحوال الجذب بعد زيارته لضريح المولى إدريس الأكبر، و«صار يذهب في الأزقة والطرقات وهو يسف الريح ويفعل أفعالا لايفعلها

---

(51) أنظر :

- Emmanuel LE ROY LADURIE, *Le carnaval de Romans*, Paris, s.d. (1986), PP.240 et suiv.

(52) راجع : - Alfred-L.de PREMARE, *op.cit*, PP. 55-56.

(53) هناك رواية شفوية تؤكد تعلق الدباغين بالمولى إدريس، بجانب تعلقهم بولي مارس نفس الحرفة، وهو سيدي يعقوب الدباغ.

إلا أهل الجذب...». لقد ذكرت السلوة بعض كرامات المجذوب ومن بينها نكتشف صيغة مختلفة لنفس ماروواه *الدر المنتخب*.

«ومنها، وهي أعظم كراماته التي شاعت وذاعت، أنه في يوم من الأيام ذهب إلى القطانين من فاس القرويين، ووقف بباب فندقها الجديد، وجعل يدلل دارا وعرصة لبعض الرؤساء ممن له شوكة، ويقول : الدار التي في محل كذا والعرصة التي في محل كذا على الله، يطلب بذلك من يشتريهما منه. فلما لم يجد مشتريا، قال ها هما باطل، يعني بلا شيء[55]. وأخذ ديكا مبعوجا، وجعل ينتف ما عليه من الريش وهو حي. فلامه بعض الناس على ذلك وقال له : لوفعلت هذا بعد ذبحه لكان أبعد عن تعذيبه، فقال له : هو طغى وتجبَّر. فأعاد عليه القول فقال له : ليس هذا سوقك. فما مضى بعد ذلك إلا يوم أو يومان أو نحوهما، ونهبت الدار والعرصة المذكورتان وهدمتا وحل بهما أمر فظيع في أسرع وقت، وكان اتفاق ذلك من العجب...»[56].

إن هذه الصياغة تشتمل على عناصر متميزة. فقد اختفي دور المولى إدريس، وركز النص على شخصية حفيده المجذوب. وتم تغييب هوية الأمين بنيس، ولم يذكر زمن الكرامة. وهذا معناه أن هذه الأخيرة غادرت ملابسات الحدث، كي تلتحق بالقيمة النمطية التصنيفية : «بعض الرؤساء» الذي «طغى وتجبر»، عوقب «بأمر فظيع» يدخل في نطاق «العجب»، ولايهم زمان الكرامة[57]، كما لاتهم هوية الناهبين. يتحول إذن الأمين بنيس إلى نموذج سلبي، بينما يبرز المجذوب كبطل / نموذج مضاد، وتتحول حركة الاحتجاج الاجتماعي إلى فعل غيبي يؤكد قدرات صاحب الكرامة.

IV ـــ امتدادات.

انطلقنا من الرؤيا التي بشرت الأمير عبد الحق المريني بملك أبنائه الأربعة، وانتهينا بكرامة المجذوب الكتاني الذي أنذر الوزير بنيس بما سيصيبه في ظروف ثروة الدباغين

(55) من المثير أن المؤلف «يترجم» تعابير مغربية دارجة إلى العربية الفصحى.

(56) محمد بن جعفر الكتاني، م.س.

(57) إن الاهتمام بتحديد المكان على حساب تحديد الزمن عنصر بنيوي في الخطاب الهجيوغرافي. راجع :
- Michel de CERTEAU, art. «Hagiographie», *Encyclopaedia Universalis*.

عند بداية عهد السلطان الحسن الأول (1290 / 1873). وقد توقفنا عند هاتين اللحظتين بقدر من التأويل، وبينهما سُقنا القارىء، انطلاقا من المحطة المرينية، عبر سلسلة من الحقب، في حركة ذهاب وإياب قد تزعج القارىء الذي ألف السرد التاريخيَ الخطي. فمن المرينيين إلى فاس الادريسية، ومن إنشاء زاوية الأدارسة من طرف الحجابة الوطاسية إلى الموقع الذي احتلته ذاكرة إدريس الثاني في الفترات اللاحقة. لقد آن الأوان لكي نقدم مبررات اختيارنا : لن نحدد خلاصات نهائية، بل سوف نكتفي بإثارة الانتباه إلى بعض القضايا المنهجية.

1 ــ في قراءة النص المناقبي.

لقد جاءت منامة الأمير عبد الحق لتثبيت مشروعية دولة جديدة، بينما تضمنت كرامة المجذوب الكتاني نوعا من التأويل الذي يجعل من حركة احتجاج اجتماعي حدثا يدخل في نطاق ثأر المولى إدريس لذريته ومدينته. يتبين إذن أن صلة الكرامة بالحدث السياسي والاجتماعي ليست صلة أحادية الاتجاه. والأهم هو أن الحالتين المذكورتين أتاحتا لنا أن نتعرف على سياق صياغة النص المناقبي، فهناك في النموذج الأول دولة ترسم صورة الشخصية المؤسسة، وهناك في النموذج الثاني كرامة تعكس أصداء حدث اجتماعي سجله شاهد معاصر. فعوض تجاهل الكرامة وتصنيفها ضمن «الزوائد»، وعوض الاكتفاء بالتقاط المادة المناقبية التي يمكن تحقيقها بواسطة وثائق أخرى، أعدنا الاعتبار للكرامة كموضوع معرفي، وذلك على أساس التوفيق بين قراءة داخلية تحاور الرموز والمضمون الثقافي، وبين قراءة خارجية توظف موقع الكرامة في سياقها الحدثي. وفيما يخص النموذج الثاني، مكنتنا المصادر من تتبع التحوير الذي طرأ على النص المناقبي، حيث تم الانتقال من الكرامة في محيطها الحدثي إلى الكرامة النمطية، وهذا عنصر منهجي يستحق أن يُستعمل في مواضيع ونصوص أخرى، لأن النص المناقبي يصلنا في معظم الأحيان ضمن الكرامات عبر مسيرتها من الرواية الشفوية إلى الرواية المكتوبة المتواترة، بل إن هذا التباعد الزمني يحصل كذلك في كتب الأخبار، مثلما وقع لتدوين تاريخ الأدارسة.

2 ــ المنطق المناقبي ومسألة الأنواع

لازال الغموض والارتباك يحيطان بأحداث الحقبة الادريسية، غير أن تحقيق المؤرخ للأحداث، وإن كان مجهودا بالغ الأهمية، فإنه لايلغي ما للروايات المتداولة

من فوائد، وبشكل خاص حين تساعد مقارنة النصوص على الوصول إلى خلاصات مؤقتة توضح الاتجاه الذي يسير عليه تحوير الوقائع، والخلفيات المحتملة للروايات.

لقد تزامن تحقيق رؤيا الأمير عبد الحق مع تأسيس فاس الجديد. ثم ساهم الحكم المريني في إضفاء حلة جديدة على الماضي الادريسي لمدينة فاس، كما أنه زود المدينة بمؤسسة صوفية إدريسية سوف تربط الحاضرة بذاكرة وليها المؤسس. نحن إذن أمام منعطفات التاريخ الرمزي لمدينة مغربية، وهو تاريخ يسكن بجانب تاريخ الوقائع.

إن الحضور الهام الذي تمارسه الشخصيات والمراحل المؤسِّسة، حضور يقودنا إلى صلب التصور المناقبي. فسيرة الولي لاتعرض في شكل حلقات تخضع لصيرورة التغير، بل توصف «كتحقيق لمعطى أصلي»[58]. ومن هنا نطرح السؤال التالي : إلى أي حد يجوز حصر التصور المناقبي في مناقب الأولياء ؟ من الممكن أن نرصد البنية المناقبية في كتب الأخبار وحوليات الدول، ولايحتاج هذا الاقتراح إلى كثير من الاستدلال حين يتعلق الأمر بتآليف مثل مسند ابن مرزوق المخصص لأبي الحسن المريني، و*المنتقى المقصور* الذي وضعه ابن القاضي حول شخصية أحمد المنصور السعدي، إذ يهتم كلاهما بمآثر السلطانين، وتتخللهما فكرة أساسية، وهي أن العاهلين يتسمان بخصال تطابق النماذج التي اختطتها فترة الاسلام المؤسِّس.

من المفيد أن نبحث عن التصور المناقبي في أجناس تفصل عادة عن أدب المناقب. وفي مستوى آخر، التقينا خلال هذا العرض بكتابات إخبارية تدرج الكرامات ضمن التاريخ السياسي. لقد تساءلنا في البداية حول دلالة التداخل الموجود بين الأخبار والمناقب. يتبين إذن أن الأمر لايتعلق بمجرد استضافة نوع معين لنصوص تنتمي إلى نوع مغاير، بل إن التصور المناقبي عنصر من العناصر الأساسية التي تهيكل الذاكرة الجماعية.

Publications de l'Association Marocaine pour la Recherche Historique 1

HISTOIRE ET HAGIOGRAPHIE

Journées d'études
Rabat, 8-9 avril 1988

REMARQUES SUR L'ORGANISATION FORMELLE DES RECITS HAGIOGRAPHIQUES

Abdelmajid ZEGGAF

L'objet de cette étude vise à analyser un certain nombre de problèmes que pose le récit hagiographique d'une manière générale. Elle entre dans le cadre d'une réflexion sur les formes des récits de tradition orale, et sur leur contenu. Elle se limite enfin aux exemples pris dans deux corpus hagiographiques du Moyen Age marocain :

- *AT - TAŠAWWUF ILARIJAL AT - TAṢAWWUF*, ouvrage écrit par Abu Yaqub Yusuf AT - TADILI en 617 / 1220[1].

- *EL - MAQSAD EŠ-ŠAṚIF, WAL - MANZA el -latif, fi Dikr Sulahâ er-Rîf*, composé en 711 / 1311 - 12 par EL Bâdisî el GARNATÎ el ḪAZRAGI[2].

1 - Définition de l'hagiographie

Le récit hagiographique est un récit d'une intention édifiante concernant un saint, c'est-à-dire un être humain donné comme historiquement réel et comme hautement vertueux. M. de Certeau le définit comme «un discours des vertus» (il faut comprendre le vocable «virtus» dans le sens de «force» et de «pouvoir» et pas uniquement dans le sens moral).

Comme l'exemplum du Moyen âge occidental, le récit hagiographique essaie toujours de persuader l'auditeur (ou le lecteur) d'agir, c'est-à-dire de prier Dieu et d'invoquer l'aide du saint. L'hagiographie tente toujours de prendre le saint comme modèle de comportement.

---

1) Nous en avons consulté l'excellente édition de M. Ahmed TAOUFIQ. *Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*. Rabat, 1984.

2) Les références seront prises de la traduction française annotée de G.S. Colin. *Archives marocaines*, vol. XXVI,1926.

L'hagiographie n'est pas l'histoire complète et objective du personnage appelé à devenir un homme vertueux, mais le récit d'un ou de plusieurs fragments de cette vie.

Dans la tradition chrétienne, le récit prend l'aspect d'un discours juridique : il s'agit de persuader l'Eglise ou le Tribunal de promouvoir le saint à la *canonisation*, c'est-à-dire d'inscrire son nom sur la liste des *bienheureux*, auxquels on doit conférer un culte(3). Ainsi la vie de Thomas Beckett rédigée par Jean de Salisbury est motivée par la même intention : Jean, l'un des témoins des martyres de Beckett en 1170, rédige son œuvre en 1171, et la canonisation de Beckett a eu lieu deux ans plus tard (en 1173)(4).

3 - Quelques remarques sur les 2 corpus

Malgré des différences dans la forme des récits et dans leur intention(5), les deux ouvrages se complètent. Dans l'ensemble *AT TAŠAWWUF* parle des saints du sud marocain (Aghmat - Sijilmassa - Maṣamida...). Il dresse un répertoire de la majorité des hommes vertueux qui ont séjourné ou vécu à AGHMAT ou même venus de l'étranger, de l'Andalousie, de Ifriqia et d'Orient.

EL Bâdisî, qui a lu *AT - TAŠAWWUF* dit qu'il veut corriger en quelque sorte l'oubli que AT- TADILI a eu de mentionner les saints du Rif. Ce qui nous paraît important de remarquer est le fait que, ni AT-TADILI ni EL Bâdisî n'ont voulu faire œuvre d'historien. Les deux hagiographes affirment dans l'introduction de leur ouvrage qu'ils veulent simplement recenser les hommes vertueux de leur temps ou ceux qui ont vécu avant eux.

Dans ces biographies, nous trouvons certes des références historiques indéniables. Par exemple dans beaucoup de récits de *AT - TAŠAWWUF*, nous avons un écho des problèmes que pose la circulation des idées mystiques au Maghreb, et des controverses des doctrines de *EL GHAZALI* dont les ouvrages furent condamnés par les Foqaha. Ainsi, IBN ANNAHWI (biographie 9) transcrit les œuvres du maître et veille à leur propagation clandestine. Abu Mohamed Mliji (récit 33) lance une imprécation contre les docteurs obtus de l'Islam, responsables de l'autodafé des livres de EL GHAZALI, etc...

Dans *EL MAQSAD*, il y a également des références à l'histoire de l'époque : comme les incursions des «Infidèles» sur les côtes marocaines de EL MAZIMMA, l'écho des famines et des sécheresses qui s'abattaient sur la région.

Seulement, parallèlement aux événements historiques, d'autres références sont mentionnées. Des thèmes de la mystique, de la philosophie, des allusions à des

3) voir à ce propos la thèse de A. Vauchez :
La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age ; d'après les procès de canonisation et des documents hagiographiques.
Ecole Française de Rome, 1981.

4) voir l'étude de Evelyne BIRGE Vitz :
«Vie, légende, littérature» parue dans la revue *Poétique*, N° 72, Novembre 1987.

5) Nous les avons étudiées ailleurs :
Zeggaf A. *Des récits hagiographiques marocains. Essai d'analyse morphologique et mythologique* (Thèse d'Etat-Université de Toulouse, 1988)

espaces connus ou inconnus, des voyages dans des lieux impossibles à situer avec précision, tout un ensemble de coordonnées géographiques et thématiques peuplent ces récits. Ce qui rend l'hagiographie un sujet riche pouvant être interrogé à plusieurs niveaux.

Il nous semble qu'un imaginaire particulier est à la base de ces récits.

Ces biographies sont données sous la forme d'un *récit* qui met en scène un personnage (= le saint). Qui dit récit, dit *transformation* (transformation du personnage et de l'espace de la quête).

4 - Description.

Nous savons que *AT-TAŠAWWUF* comprend 277 biographies d'hommes et de femmes vertueux, et *EL MAQSAD* ne contient que 48 récits de saints.

A lire cette masse de récits, nous sommes frappés par le caractère *hétéroclite* de ces biographies.

AT - TAŠAWWUF contient des récits de deux lignes (biographie 101) ou de trois (biographies 100). Nous trouvons des biographies de dix lignes, d'autres de dix pages (biographie 77 consacrée à Abū AZZA) et plus, sans parler de la dernière biographie du corpus consacrée à Abu Abbas ES-Sebtī qui contient elle plus de trente pages. *AT-TASAWWUF* comme *EL MAQSAD* contiennent des codes littéraires différents : prose, poésie, écriture à caractère historique, voix du narrateur, et des transmetteurs, voix de la doxa, écho d'une forte tradition orale dans l'écrit.

La biographie de saint est généralement composée d'une suite assez lâche de tableaux narratifs qui n'ont pas toujours un lien chronologique précis.

Que faire alors de cet ensemble de récits, d'histoires de longueur et d'intérêt variables ? Comment aborder tous ces récits ? Quel lien ont-ils en commun ?

Autrement dit : comment trouver un ordre dans ce «désordre» ? *AT-TAŠAWWUF* contient une variété importante de récits dont l'organisation et l'ordre des séquences narratives, le choix et l'actualisation de certains thèmes, la manière de les exploiter, la nature même des personnages et leurs qualifications sont d'une complexité telle qu'il nous paraît impossible à maîtriser cet ensemble hétéroclite. De cet ensemble complexe, émerge cependant une structure organisatrice simple du type :

$$S \longrightarrow O$$

où S représente le héros, *sujet* de l'action et 0, *l'objet* de valeur rehcerché, appelons le *savoir* ou sainteté. Cette structure de signification, organisatrice d'un nombre important d'histoires implique un programme d'action propre au héros, candidat à la quête de l'objet-valeur. La quête implique un certain nombre d'épreuves ou d'obstacles que ce sujet doit subir avant l'acquisition de l'objet désiré. Nous supposons que le *Destinateur* est Dieu, le rôle du *Destinataire* est assuré par la communauté à qui le saint apporte les fruits de sa quête et de sa grâce. Le rôle *d'opposant* nous paraît être celui de «la vie matérielle», et celui *d'adjuvant*, l'agent qui l'aide dans sa quête, peut être assuré par un compagnon

du saint - ou par quelqu'autre être humain ou animal(6).

L'objet de la quête une fois acquis, le personnage change de statut ; il accède à une sphère hors du commun, ce qui le distinguera du reste de la communauté.

Pour comprendre ce mouvement général, il est nécessaire d'admettre que la vie d'un saint se déroule dans un avant / après du texte. Dans un grand nombre de biographies en effet, la vie du héros se partage, comme le récit de voyage entre un «départ» et un «retour». Dans l'hagiographie, l'espace de départ est toujours différent de l'espace de retour. Ceci nous pousse à admettre également que ce qui caractèrise le récit d'un saint, est la notion de *rupture*.

A partir de cette structure élémentaire de signification donc, nous pouvons construire le modèle hagiographique marocain qui peut comprendre cinq fonctions ou cinq axes :

a) Les qualifications du héros,
b) la recherche des origines,.
c) La nature des déplacements,
d) La nature de la quête,
e) Le retour et la métamorphose du héros et de la communauté, avec référence aux *Karamâts*

5 - Le héros et l'ordre religieux

Dès l'ouverture de chaque récit, l'hagiographe (AT-TADILI, comme El-BÂDISÎ) investit le héros d'un certain nombre de traits qui vont distinguer le personnage. Pour que celui-ci soit investi de la capacité d'un quêteur, il faut lui attribuer des caractéristiques propres indiquant sa volonté ou son désir d'accomplir une telle action.

Dans l'univers hagiographique marocain, le héros est un *adulte* (différence importante par rapport à l'hagiographie chrétienne). Si nous trouvons parfois la référence à l'enfance du saint (cas de Abu Abbas-Es Sebti), dans l'ensemble le récit et la quête ne commencent qu'une fois que le héros est adulte.

La vie d'un saint s'inscrit dans un groupe social ou dans une communauté. Il peut être imam, cheikh (biographies 4, 8..) faqih, jurisconsulte, boucher (b. 10) tisserand, pêcheur, prince ou voleur converti, sa vie ne tranche pas avec l'ensemble des comportements sociaux. Il vit dans la communauté et épouse les valeurs sociales et religieuses manifestées par l'autorité de Dieu et de sa loi.

Physiquement, il peut être «maigre», «grand de taille», «beau» et même «teigneux». Bonté, générosité, ascétisme, savoir, sont généralement les qualificatifs les plus attribués au personnage.

Les qualités morales sont plus nombreuses que les qualités physiques. Les qualifications du genre :

---

6) Nous reprenons, sans les développer ici, les catégories classiques de A.J.Greimas appliquées au récit.

وكان عبدا صالحا
وكان آخر أئمة المغرب فيها
وكان مقدما في الفضل والعبادة
وكان من أهل العلم والعمل الخ...

ponctuent un nombre important de biographies. Certains personnages se distinguent en outre par ses traits plus mystiques du genre :

وكان يقال إنه من الابدال
ويقال إنه من الأفراد
وكان ورعا متقللا من الدنيا، هاربا من أهلها.

Certains autres disent qu'ils ont rencontré *El Khadir*, figure d'«immortel initiateur errant»[7].

Remarque 1 : Ni les qualités physiques, ni les qualités morales ne dessinent à proprement parler le portrait net du personnage qui reste «flou». Le saint n'est pas un personnage-personne humaine ; c'est une *figure*, c'est-à-dire une configuration de sèmes, de traits stables et redondants. Il sera toujours «bon», plus au moins «généreux», «pieux», ou «vertueux».

Il n'a pas de résonance psychologique non plus. Rien ne le singularise. C'est une figure, c'est-à-dire un *type* . Paradoxalement, les renseignements donnés sur son physique, sur sa psychologie, bref les annotations relevées ça et là, au lieu de particulariser le personnage, le drapent au contraire dans un voile d'anonymat. La fonction du type est d'être *déplaçable*.

Remarque 2 : à son inconsistance psychologique, s'ajoute un faible degré d'individuation. Les traits fortement marqués de «noblesse», de «gravité», d'«ascétisme» vont cependant le singulariser non en tant qu'individu, mais en tant que rôle narratif, sujet de la quête, objet-valeur du héros.

«L'individualité, dans l'hagiographie compte moins que le personnage. Les mêmes traits ou les mêmes épisodes passent d'un nom propre à l'autre : de ces éléments flottants comme de mots ou de bijoux disponibles, les combinaisons composent telle ou telle figure et l'affectent d'un sens. Plus que le nom propre, importe le modèle de ce «bricolage»[8].

La figure du saint est donc un «bricolage», c'est-à-dire un composé d'éléments historiques, mythologiques ou folkloriques. Elle n'a pas d'unité stable et unique.

7) L'expression est de M. ChoDKIEWICZ dans *le Sceau des Saints* : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi
Ed. Gallimard, p. 43,1986.

8) - Michel de Certeau : *l'Ecriture de l'histoire*, ed. Gallimard 1975 p. 281.

6 - La recherche des origines.

Differemment traitée par *AT-TAŠAWWUF* et par *EL MAQSAD*, la recherche généalogique du saint nous paraît importante dans l'hagiographie.

Vouloir se rattacher à un illustre ancêtre, à la branche d'une grande famille mystique, constitue une préoccupation fondamentale dans *EL MAQSAD*. L'ancêtre est supposé transmettre une parcelle de sa sainteté à sa descendance parentale ou spirituelle. Nous remarquons par conséquent dans un nombre élevé de biographies le soin particulier dans l'art d'exposer le nom du personnage, de ses aïeuls et les multiples ramifications pour aboutir à la généalogie sacrée. C'est moins la recherche d'une généalogie parentale, que spirituelle qui compte le plus.

La première biographie de *EL MAQSAD* est consacrée à Abu Dawud. En voici le début rapporté par le transmetteur Abu Aqîl lui même en quête d'une généalogie «noble» à travers son arrière-arrière grand-père.

«Mon aïeul Abu Dawud, a dit Abū Aqîl, sortit de son pays, chez les Banu Wartardâ, alors qu'il était petit, pour aller dans la péninsule d'Andalousie. Le «Maître» nous a dit que son séjour dans ce pays fut de plus de vingt années consacrées à l'étude de la science. Lorsqu'il eut fini d'y séjourner, il revint d'Andalousie et se joignit au «maître» Abū Madyan el-Andalousî qui est enterré maintenant à El-'Ubbâd de Tlemcen et dont il fut un disciple. Il revint ensuite dans dans son pays et ne quitta point son logis, qui était situé sur le littoral attenant à Taġlal, à quatre parasanges d'El-Mazimma»[9].

Ce micro-récit résumant la vie de Abū Dawūd met en scène :

- le départ du saint Abū Dawūd,
- son séjour en Andalousie,
- son retour à El-Mazimma.

Ces 3 mouvements sont caractérisés par un rappel temporel (20 années) et spatial. Le motif déclaré de ce voyage est la recherche du savoir («l'étude de la science») couronnée par la rencontre plus tard avec le grand mystique, d'Abū Madyan.

Certes Abū Dawūd est parti en Andalousie pour le savoir, mais ce savoir est subordonné à la rencontre avec la grande figure mystique d'Abu Madyan.

Abū Dawūd se dit disciple de Abū Madyan. Il dit qu'il avait rencontré ce maître. L'a-t-il réellement rencontré ?

- Jeune, Abū Dawūd est parti en Andalousie.
- Jeune, Abū Madyan a quitté l'Andalousie pour le Maroc.
- Abū Dawūd est mort en 1182
- Abū Madyan est mort en 1197 (ère chrétienne).

Alors, la recherche d'une descendance spirituelle à travers Abū Madyan a t-elle eu lieu ? Aucun document historique ou hagiographique ne le prouve.

---

9) *EL MAQSAD* : traduction de G.S. Collin p.22.

Peu importe : le récit hagiographique légitime moins un fait historique qu'une attitude psychologique. Abu Dawud a «besoin» de se rattacher à la branche mystique de Abū Madyan. De même le transmeteur du récit de Abū Dawūd a «besoin» lui aussi de se rattacher à son aïeul, l'ancêtre Abu Dawud, maître de plusieurs saints du corpus d'*El MAQSAD*

Abu'Aqîl ————————→ Abū Dawud ————————→ Abū Madyan.

Abu'Aqîl est disciple du maître Abū Dawūd ; celui-ci est à son tour disciple de Abu Madyan.

7 - La nature des déplacements.

A un certain moment du récit, le saint décide de partir sans que le narrateur (= auteur) nous dise pourquoi. Il faut comprendre ce départ comme motivé par le désir de savoir. Le départ introduit une disjonction spatiale (espace de départ espace d'arrivée) Le voyage se fait à l'intérieur du Maroc (on se dirige à Aghmat, à Sijilmassa, à Fès..) ou à l'extérieur : La Mecque, l'Egypte, l'Andalousie, l'Ifriqia, la Syrie.

Dans *AT-TAŠAWWUF*, la ville «carrefour» ou ville-pivot est AGHMAT, grand centre de rayonnement culturel du XI[e] au XII° siècle (chrétien), haut lieu des hommes vertueux. Dans *EL MAQSAD*, c'est bien la ville de *EL MAZIMMA* qui joue le rôle (moins important néanmoins que AGHMAT) de centre de rencontre.

La géographie légendaire évoque *voyage* et *errance*. Voyager, c'est partir d'un point précis vers un autre précis. Le voyage se situe sur l'horizontalité du texte, et s'inscrit dans une topographie précise. Errer, c'est partir d'un point précis vers un lieu indéterminé.

L'errance (thème important dans l'hagiographie) implique une «descente» dans un espace problématique. Des expressions comme : il passa du temps dans le «sud», dans un «ermitage», dans le «désert», sur le «rivage», dans «des grottes» sont très fréquentes dans nos deux ouvrages.

Toutes les directions, tous les espaces n'ont pas toujours une valeur sémantique constante. Parfois, il arrive qu'un espace ordinaire, un terrain vague, une île, une grotte, acquiert plus de charge sémantique et symbolique qu'un espace codifié culturellement comme la Mecque par exemple.

C'est toujours par rapport à la quête du personnage que les deux catégories de l'espace et du temps se définissent. Nous savons que l'hagiographie privilégie l'espace par rapport au temps. Si la chronologie est faiblement indiquée, la référence à des espaces y est développée. Dans bon nombre de biographies, nous ne trouvons que la date de naissance et / ou de mort du saint ; dans d'autres, aucune date n'est donnée.

Il nous semble que c'est plus l'errance que le voyage qui change l'être profond du personnage. Voyager c'est se diriger à la rencontre d'un autre, ou d'une chose. Errer c'est aller à la rencontre de soi dans le désert. Abū 'AZZA (biographie 77 de *AT- TAŠAWWUF)* passa plus de trente ans seul dans la montagne et les grottes de la région de TAGHYA, s'habillant de joncs, se nourrissant de plantes

et vivant seul. Abū Al 'Abbas Ibn Yussef (biographie 48) était un homme riche ; puis il abandonna ses biens, confia son unique fille à un compagnon et partit sur «le rivage d'Anfa». Son absence dura plus de dix huit ans. Il retourna chez lui pour mourir. Le récit de Abū Jabal (biographie 10) associe lui, voyage et errance. Il était boucher et son commerce était licite et florissant. Abū Jabal décida de partir à AGHMAT pour rencontrer des hommes vertueux, et il y demeura sept années. De là, il traversa les chaînes de Montagne de l'Atlas (Deren), arriva à la Mecque, de là il repartit vers l'Egypte (Le Caire et l'Alexandrie). A un moment du récit, on le trouva dans le désert, quelque part en Egypte, puis retourna à Fès. Il repartira au Caire chez son maître Abu Al Fadl A Jawhari où il vit *El Khadir* qui lui apprit que son initiation était terminée. Il retourna alors définitivement à Fès et s'isole dans un angle de la mosquée où il intégrera maintenant la communauté en lui apportant les bienfaits de ses Karamâts (par ses prières de rogations exaucées).

L'errance, impliquant une disjonction spatiale s'accompagne souvent d'une descente, d'une régression du héros qui va perdre certains traits humains, pour en acquérir d'autres plus «sauvages». Le passage de l'état de culture à l'état de nature paraît être fréquent dans l'hagiographie.

Voici un passage tiré de biographie 8 de *EL MAQṢAD* consacrée à Abu Utman saïd.

> «Il s'était retiré du monde pour s'adonner à la dévotion et pérambulait dans les campagnes, ayant renoncé à ce bas-monde ainsi qu'à la jouissance de ses délices. Il demeura trente ans sans manger aucun mets, vivant seulement de plantes et de fruits sauvages que l'on peut consommer en toute liberté»[10].

L'errance s'accompagne donc de l'abandon des attributs humains : nourriture carnée, vêtement... pour retrouver un certain état de nature.

> «Le saint quitte précocement la société humaine pour aller dans le désert, et il s'abstient des relations sexuelles. Autrement dit il quitte le domaine de la culture pour rejoindre celui de nature»[11].

8 - Retour et révélation.

Tout départ implique un retour : intégré au début du récit à la communauté, le saint cherche momentanément la solitude et l'errance. Cette solitude et cette errance sont choisies, non imposées.
Tout voyage initiatique au sens religieux du terme est soumis à la métaphore de la souffrance physique et morale. Il implique des déplacements avec perte de quelque chose et recouvrement avec supplément, plus tard. L'ascèse qui pousse le personnage à se séparer des hommes lui fait franchir les limites naturelles de la condition humaine. Dans son isolement, il se consacre à la prière, à la méditation du Livre Saint.

10) *EL MAQṢAD* : traduction de G.S. Colin page 50.

11) E. Patlagean : «ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale» dans la revue *Annales* (E.S.C.) janvier-février 1968.

Il ne faut surtout pas croire que cette vie est toujours récluse dans la méditation contemplative. Le héros peut entreprendre des actions concrètes. Il participe à la guerre sainte (Gihad) contre l'assaillant ou l'occupant chrétien. Ceci est particulièrement clair dans *EL MAQṢAD* où le récit mentionne plusieurs saints faits prisonniers par l'envahisseur espagnol[12].

Avec le retour du personnage, celui-ci retrouve et intégre de nouveau la communauté. De l'espace socialisé de début de la quête, l'espace de retour devient un espace symbolique où viennent s'inscrire les signes de ses *Karamâts*, qu'on peut subdiviser en deux catégories :

- celles dont le bénéficiaire est le groupe social,
- celles dont le bénéficiaire est le saint lui même.

A ce moment là, le héros porte en lui des marques de supériorité ; cette supériorité est acquise grâce aux limites biologiques de la nutrition, du sommeil et des lois de l'équilibre.

Avec le retour du héros nous assistons à une transformation et du personnage et du groupe social.

Le héros, simple individu au début du récit devient alors un être paré de manifestations symboliques à la fin de la biographie. Les Karamâts (se libérer des entraves du temps et de l'espace, commander aux événements, guérir les maladies, dompter les bêtes féroces...) souligneront son caractère hors du commun.

Toute biographie n'actualise pas à elle seule l'ensemble des fonctions décrites ici. Celle consacrée à Abū Madyan dans *AT- TAŠAWWUF* permet cependant de suivre ce parcours presque canonique.

Souffrant de la vie ascétique et rendu aveugle par son maître Abū' AZZA, le jeune Abū Madyan, parti de Séville à la quête du savoir et de la sainteté est reconnu enfin par le saint berbère comme étant capable d'accéder aux vertus ascétiques. Le maître Abu'AZZA lui rendit alors la vue et lui dit :

«Réjouis-toi, ton destin est fixé»[13].

Dès lors Abū Madyan a terminé son initiation. Il a atteint la *station* مقام où l'on sait entendre partout la voix de Dieu.

Conclusion

L'écriture de la vie d'un saint obéit aux lois du genre hagiographique qui privilégie les acteurs du sacré. Cette écriture est la narration d'un homme intégré dans une communauté inscrite dans un espace et dans un temps historiquement déterminés, mais elle est également la récit d'un thaumaturge, c'est-à-dire un être aux structures mythiques concentrant en lui des traits humains et hors du commun.

Narrer est toujours mettre en scène un visage particulier.

---

12) *EL MAQSAD* : voir biographies 17 et 38 par exemple.

13) Cité par E. Dermenghem dans : *Vie des Saints*, ed. Baconnier, Alger 1943 p. 351.

L'hagiographie se plie aux règles d'un genre élaboré décrivant les qualifications d'un personnage et ses actions particulières présentes et post-mortem, ainsi que certains énoncés du type *vouloir, pouvoir* et *savoir*.

Le personnage du saint se donne souvent comme un modèle à suivre. Le récit hagiographique est surdéterminé par une intention explicative et édifiante. Il est situé dans un espace culturel reconnu sacré, et parle de la «réalité» en expliquant comment un type d'homme est devenu un être élu dans un lieu donné.

PUBLICATIONS DE L'ASSOCIATION MAROCAINE POUR LA RECHERCHE HISTORIQUE 1

HISTOIRE ET HAGIOGRAPHIE

EDITIONS OKAD